BS1174
.R55
V.2
Copy 1

Einleitung

in das

Alte Testament

von

D. Eduard Riehm,
weil. Professor der Theologie zu Halle.

Bearbeitet und herausgegeben

von

Dr. Alexander Brandt.

Zweiter Band.

Halle 1890.
Verlag von Eugen Strien.

Inhaltsverzeichnis
des zweiten Bandes.

Seite

Abschnitt II.
Die hinteren Propheten נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים.

Kapitel I.
Allgemeines über den Prophetismus des Alten Bundes.

§ 45. Die Berufsstellung der Propheten 1
§ 46. Der geschichtliche Entwicklungsgang des Prophetismus 4
§ 47. Die Propheten als Offenbarungsmittler 12
§ 48. Die Weissagungen zukünftiger Ereignisse und ihre Erfüllung . . 19
§ 49. Die messianischen Verheißungen 23
§ 50. Die prophetischen Schriften als Offenbarungsurkunden 27

Kapitel II.
Die ältesten Propheten in der Zeit vor dem Auftreten der assyrischen Weltmacht.

§ 51. Joel 31
§ 52. Amos 39
§ 53. Hosea 45

Kapitel III.
Die Propheten der assyrischen Periode. Jesaja (Kap. 1—39).

§ 54. Lebensumstände und Zeitverhältnisse des Jesaja 54
§ 55. Inhalt und Anordnung des Buches 57
§ 56. Nicht von Jesaja herrührende Stücke 60
§ 57. Sammlung der Stücke des Buches Jesaja 64
§ 58. Zur Charakteristik des Jesaja 67
§ 59. Micha 70
§ 60. Nahum 76

Kapitel IV.
Die Propheten der chaldäischen Periode.

1. Jeremia.

§ 61. Lebensumstände und Zeitverhältnisse 79
§ 62. Inhalt und Anordnung des Buches Jeremia 85

Seite

§ 63. Die Integrität des Buches Jeremia 96
§ 64. Entstehung des Buches Jeremia 104
§ 65. Zur Charakteristik des Jeremia 108

2. Ezechiel.

§ 66. Lebensumstände und Zeitverhältnisse 111
§ 67. Inhalt und Anordnung des Buches Ezechiel 113
§ 68. Entstehung des Buches Ezechiel 119
§ 69. Zur Charakteristik Ezechiels 121
§ 70. 3. Zephanja 126
§ 71. 4. Habakuk 128
§ 72. 5. Obadja 131

6. Deuterojesaja (Jes. 40—66).

§ 73. Das Zeitalter der Weissagung 135
§ 74. Inhalt und Plan von Jesaja II 139
§ 75. Entstehung des Buches Deuterojesaja 140
§ 76. Zur Charakteristik von Jesaja II 142

Kapitel V.
Die nachexilischen Propheten.

§ 77. Haggai 144
§ 78. Sacharja Kap. 1—8 146
§ 79. Sacharja Kap. 9—14 150
§ 80. Maleachi 160
§ 81. Jona 164
§ 82. Die prophetischen Bücher des A. T. als Offenbarungsurkunden . 169

III. Abteilung des Kanons.
Die Hagiographen: כְּתוּבִים.

Abschnitt I.
Die poetischen Bücher.

Kapitel I.
Allgemeines über die hebräische Poesie.

§ 83. Die verschiedenen Arten der hebräischen Poesie 171
§ 84. Die Form der hebräischen Poesie 175

Kapitel II.
Die lyrische Poesie.
A. Die Psalmen.

§ 85. Stellung und Name, Inhalt und Einteilung des Psalmenbuches . 183
§ 86. Die Aufschriften der Psalmen. Die Verfasser und das Zeitalter der einzelnen Psalmen 186

Seite

§ 87. Die Entstehung der Sammlung 197
§ 88. Die Bedeutung des Psalmbuchs als Offenbarungsurkunde . . . 199

B. Die Klagelieder.

§ 89 205

C. Das Hohelied.

§ 90 209

Kapitel III.

Die didaktische Poesie.

§ 91. Allgemeine Bemerkungen über die didaktische Poesie 222

A. Die Sprüche Salomonis.

§ 92. Name und Gliederung des Buches 229
§ 93. Entstehung des Buches der Sprüche 231

B. Das Buch Hiob.

§ 94. Inhalt und Anlage 246
§ 95. Der historische Stoff, der allgemeine Charakter und Lehrzweck des Buches Hiob 251
§ 96. Ort und Zeit der Abfassung 265
§ 97. Kritisch angefochtene Teile des Gedichtes 273

C. Koheleth.

§ 98 280
§ 99. Die Bedeutung der didaktischen Schriften als Offenbarungsurkunden 288

Abschnitt II.

Nachtrag prophetischer Schriften.

Daniel.

§ 100. Inhalt des Buches Daniel 292
§ 101. Das Zeitalter des Buches Daniel 297
§ 102. Zweck des Buches Daniel und sein Erzählungsstoff 306
§ 103. Die kanonische Dignität des Buches Daniel 310

Abschnitt III.

Nachtrag historischer Schriften.

Kapitel I.

Das Büchlein Ruth.

§ 104 313

Kapitel II.

Die zwei Bücher der Chronik.

§ 105. Ihr Name, Inhalt und Zweck 316
§ 106. Zeitalter der Chronik und ihr Verfasser 317

Seite

§ 107. Die Quellen des Buches der Chronik und die Art ihrer Benutzung 319

Kapitel III.

Die Bücher Esra und Nehemia.

§ 108. Inhalt derselben 329
§ 109. Die Entstehung der Bücher Esra und Nehemia 334

Kapitel IV.

Das Buch Esther.

§ 110 339
§ 111. Die Bücher Chronik, Esra, Nehemia und Esther als Offenbarungsurkunden 344

Hauptteil II.

Charakteristik der ganzen Sammlung der heiligen Schriften Alten Testaments

nach ihrem Ursprunge und ihrer Beschaffenheit.

Abschnitt I.

Die Entstehung der Sammlung und ihre Geschichte bei den Juden. Bildung des Kanons.

§ 112. Der grundlegende Anfang und die Vermehrung der Sammlung . 349
§ 113. Vermehrung der Sammlung der ATl. Schriften 352
§ 114. Der Abschluß des Kanons. ATl. Antilegomena 359
§ 115. Gründe der Aufnahme eines Buches in den Kanon 364
§ 116. Spätere Sagen über die Bildung des Kanons 367
§ 117. Weitere Geschichte des ATl. Kanons bei den Juden 372
§ 118. Die Ordnung der einzelnen Bücher im ATl. Kanon 375

Abschnitt II.

Geschichte der Sammlung der ATl. Bücher in der christlichen Kirche.

§ 119. Schwankungen in der alten Kirche 378
§ 120. Weitere Schwankungen bis zur definitiven Feststellung eines Kanons bei den verschiedenen Konfessionen 391

Abschnitt III.

Das Alte Testament als die Sammlung der Urkunden der vorbereitenden Gottesoffenbarung.

§ 121 395

Seite

Hauptteil III.

Der Text des Alten Testamentes.

(Charakteristik der gegenwärtigen Textbeschaffenheit der Bibel im Verhältnis zu der ursprünglichen. Nachweis der Mittel und Wege zum Verständnis ihres Textes.)

Abschnitt I.

Die äußere Textgestalt.

§ 122. Die Umwandlung der althebräischen Konsonantenschrift in die Quadratschrift 406
§ 123. Die Beifügung der Vokal- und Accentzeichen 422
§ 124. Bezeichnung der Sinnabteilungen 433

Abschnitt II.

Der Text selbst.

§ 125. Früheste Textverderbnisse 441
§ 126. Verschiedene Textrecensionen. Feststellung des hebr. Textes . . 444
§ 127. Vortalmudische Textkritik. Verhalten der Talmudisten zu dem überlieferten Texte 450
§ 128. Die Masora 456
§ 129. Alte Variantensammlungen. Handschriften 462
§ 130. Die wichtigsten gedruckten Ausgaben des A. T. Die Sammlungen des kritischen Apparates 468

Abschnitt III.

Die alten Übersetzungen.

§ 131. Allgemeine Vorbemerkungen 475

Kapitel I.

Die griechischen Übersetzungen.

§ 132. Der Ursprung der Septuaginta 476
§ 133. Die Beschaffenheit der Septuaginta 484
§ 134. Entstehung neuer griechischer Übersetzungen 489
§ 135. Geschichte des Septuagintatextes 496
§ 136. Tochterübersetzungen der Septuaginta 505

Kapitel II.

Die unmittelbaren orientalischen Übersetzungen.

A. Die Targumim.

§ 137. Allgemeine Bemerkungen 509
§ 138. Das Targum des Onkelos über den Pentateuch. Das Targum Jonathans über die Propheten 511
§ 139. Die übrigen Targumim 520

Seite

B. Die anderen unmittelbaren orientalischen Übersetzungen.

§ 140. Die Peschito 524
§ 141. Arabische Übersetzungen. Persische Übersetzung des Pentateuchs . 529

Kapitel III.

Die lateinischen Übersetzungen.

§ 142. Die alte lateinische Übersetzung und ihre Verbesserung durch Hieronymus 531
§ 143. Die eigne Übersetzung des Hieronymus (Vulgata) 534
§ 144. Geschichte der Vulgata 537
§ 145. Ergebnisse der Textgeschichte für die Textkritik 544
Schlußwort 557
Namen- und Stellenverzeichnisse 559

Abschnitt II.

Die hinteren Propheten נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים.

Kapitel I.

Allgemeines über den Prophetismus des Alten Bundes.

§ 45.

Die Berufsstellung der Propheten.

Neben der thatsächlichen Offenbarung Gottes in der Geschichte geht eine fortlaufende Offenbarung des göttlichen Willens durch besonders dazu berufene und ausgerüstete Organe her. Dies sind die Propheten. Sie sollen nicht nur das bei allen Völkern und auch bei den Israeliten rege Bedürfnis nach Aufschlüssen, welche die Gottheit selbst über wichtige Lebensfragen erteilt, befriedigen, sondern sollen vorzugsweise dazu dienen, das Gottesreich zu erhalten und seiner Vollendung entgegenzuführen. Findet sich doch bei allen alten Völkern neben dem Priestertum oder mit ihm verbunden ein dem Prophetentum analoger Stand, vergl. Köhler, der Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen in ihrem gegenseitigen Verhältnis, Darmstadt 1860. Aber die Befriedigung des Bedürfnisses nach Verkehr mit der Gottheit dient bei den Israeliten einem höheren Zwecke, nämlich der Erhaltung des Gottesreiches, Num. 23, 23. Die Propheten sind keineswegs bloße Verkündiger zukünftiger Ereignisse. Sie sind die Organe Gottes, durch welche er sich offenbart. Vor allem besteht ihre Berufsaufgabe in der Erhaltung der Erkenntnis Jhvhs und seines schon im Gesetz kundgemachten Willens, sowie in der Geltendmachung desselben durch nachdrückliche Verkündigung oder durch ernste Rüge aller Übertretungen des göttlichen Willens gegenüber dem Volk und seinen

Leitern. Als von Gott berufene Pfleger der Theokratie und als Träger der Idee des Gottesreichs haben sie darüber zu wachen, daß die Bundespflichten gegen Jhvh, der ja der eigentliche König Israels ist, von allen erfüllt werden. Zwar gab es zunächst kein geschriebenes Gesetz von allgemein anerkannter Autorität; aber die Propheten beriefen sich wenigstens in der Blütezeit des Prophetismus auf die religiösen und sittlichen Grundforderungen des Gesetzes, die durch die prophetische Predigt sich immer neu und frisch erhielten. Öffentlich und ohne Menschenfurcht zeugten sie im Namen des Gottkönigs gegen alle Abgötterei und Sittenlosigkeit, namentlich gegen den Abfall und Ungehorsam des Volks und seiner Führer, sie eiferten gegen den Übermut und die Habsucht der Großen, gegen Parteilichkeit und Bestechlichkeit der Richter u. s. w. Ihre Rügen waren meist nach oben gerichtet. Gleich Volkstribunen traten sie auf als Sachwalter derer, die sonst keinen Rechtsschutz fanden. Aber weit entfernt, Vertreter der Rechte des Volks zu sein, waren sie vielmehr Vertreter des Gesetzes Gottes.

Die Wirksamkeit der Propheten als der Wächter der Theokratie erstreckte sich somit notwendig auch auf das politische Gebiet. Sie waren die Organe, durch welche der Gottkönig unter den jedesmaligen geschichtlichen Verhältnissen die der Idee des Reiches Gottes und seinem Reichsplane entsprechende politische Stellung der Könige und des Reiches zu den auswärtigen Völkern bestimmte. Der israelitische König, so hohe Vorstellungen man von seinem Amte hatte, war doch kein absoluter Herrscher. Zwar war er nicht durch den Volkswillen, wohl aber durch das Gesetz und den Willen Gottes beschränkt, der für den König wie für jeden andern verbindlich war. Und diesen Gotteswillen machten die Propheten auch den Ratschlägen menschlicher Staatsklugheit gegenüber geltend. Die Autorität des von den Propheten verkündeten Gotteswillens war eine Macht, die auch der König respektieren mußte. Trotz ihrer warmen Vaterlandsliebe war die politische Wirksamkeit der Propheten nicht durch den menschlich-volkstümlichen Patriotismus, sondern ausschließlich durch die Idee des Gottesreichs bestimmt.

Der Beruf der Propheten bezieht sich aber auch auf die Zukunft. Neben der Erhaltung und Leitung ist auch die Fortbildung des Gottesreichs die Berufsaufgabe der Propheten. Durch sie soll Israel für seine Bestimmung erzogen werden. Sie haben dem Volk diese seine Bestimmung, ein wahres Gottesvolk zu werden,

immer wieder vor Augen zu stellen und zu immer klarerem Bewußtsein zu bringen. Sie haben aber auch durch eine geistlichere Auffassung des Gesetzes und durch das Dringen auf eine innerlichere Erfüllung desselben gegenüber der äußeren Gesetzlichkeit eine Vertiefung des religiösen Leben herbeizuführen gesucht. Sie eifern gegen eine bloß äußerliche Gottesverehrung und fordern innerliche Herzensfrömmigkeit, damit das Reich Gottes in den Herzen aufgerichtet werde. So erklärt sich die oft so starke Polemik der Propheten gegen den Opferkult, z. B. Jer. 7, 21—23, der ihnen im Vergleich mit den ethisch-religiösen Anforderungen Gottes nur von untergeordneter Bedeutung war.

Die Propheten sind aber auch die Interpreten dessen, was Gott durch die Thatsachen der Geschichte zu seinem Volke redet. Als solche haben sie über die Bedeutung und den Zweck der göttlichen Führungen Aufschluß zu geben. Dies thun sie schon im voraus, indem sie verkündigen, was im Rat Gottes über sein Volk beschlossen ist; jedoch stehen solche Vorausverkündigungen immer in einem dienenden Verhältnis zu ihrer Hauptberufsaufgabe.

Das Wesen und die Berufsstellung der Propheten brachte es mit sich, daß dieselben keinen erblichen Stand und keine äußerlich abgeschlossene Korporation bilden konnten. Auch war das Prophetentum kein ständiges theokratisches Amt wie das Priestertum; vielmehr waren die Propheten nur außerordentliche Bevollmächtigte Jhvhs, die er sich aus den verschiedensten Ständen, wenn sie zu seinen Organen tauglich waren, erwählte. So berief er Amos aus dem Hirtenstande. Jeremia, Ezechiel und Sacharja gehörten dem Priesterstande an. Selbst Frauen konnten Prophetinnen werden, z. B. Hulda 2. Kön. 22, 14. Da die Propheten auf ein äußerliches Standesansehen sich nicht stützen konnten, so mußten sie bei ihrer schweren Aufgabe ihrer göttlichen Berufung ganz gewiß sein. Manche unter ihnen wie Jeremia hatten ihr ganzes Volk gegen sich: den König, die Fürsten, die Priester, eine Schar falscher Propheten, ein fanatisiertes Volk. In solchen Lagen den Willen Gottes nachdrücklich bezeugen, die Sünden strafen und gar Gottes Strafgerichte ankündigen, das vermochten nur Männer, die sich dessen gewiß waren, daß Gott sie berufen hatte und daß sie nicht ihr eigenes, sondern Gottes Wort verkündigten. Diese Gewißheit besaßen die Propheten aber auch im höchsten Maße; sie war so stark in ihnen, daß jeder Gedanke, dem Rufe Gottes sich zu entziehen, ihnen als

ein strafwürdiger Frevel erschien. In dieser Gewißheit lag für sie eine unwiderstehliche Nötigung, dem Rufe Gottes Folge zu leisten, vergl. Am. 3, 8. Jene Gewißheit verlieh ihnen auch einen unbeugsamen Mut, vergl. Jer. 1, 18. — In der Regel bestand jene Berufung nicht in einer äußerlichen Weihe (z. B. Elisas Salbung mit Öl 1. Kön. 19, 16), sondern lediglich in einem inneren Vorgange: in dem innerlichen Vernehmen des Rufes Gottes oder auch in einer Vision, vergl. Jes. 6. Jer. 1. Ez. 1. Am. 7, 15.

§ 46.

Der geschichtliche Entwicklungsgang des Prophetismus.

In der Entwicklung des Prophetismus lassen sich fünf Perioden unterscheiden:

1. Periode. Die Anfänge desselben bis auf Samuel. Mose, der Vermittler der Gesetzesoffenbarung, kann als der erste und größte unter den eigentlichen Propheten betrachtet werden; denn mit ihm redete Gott von Mund zu Mund (Num. 12, 4 ff.) Ausdrücklich wird er als Prophet bezeichnet Deut. 18, 15. 18. 34, 10. Hos. 12, 14. Dagegen befanden sich die 70 Ältesten, auf welche etwas von dem Geiste Mosis überging (Num. 11, 25 ff.), nur in einem vorübergehenden Zustand der Begeisterung; einen prophetischen Beruf hatten sie nicht. Auch Mirjam ist nur als begeisterte Sängerin Ex. 15, 20 Prophetin genannt. — Nach der gewaltigen Wirksamkeit Mosis finden sich anfangs nur vereinzelte Spuren des Fortwirkens des prophetischen Geistes. So treten in der Richterperiode einzelne Propheten auf, die als אִישׁ נָבִיא oder אִישׁ הָאֱלֹהִים oder מַלְאַךְ יי bezeichnet werden. Diese Boten Gottes haben Vorhalte zu machen oder Strafen Gottes anzukündigen (Richt. 6, 7 ff. 10, 10 ff.); doch haben sie eine dauernde Wirksamkeit nicht geübt. Für keinen unter ihnen scheint das Prophetentum Lebensberuf geworden zu sein (vergl. Richt. 6, 7 ff. 1. Sam. 2, 27 ff.). Zu ihnen gehört auch die Richterin Debora: אִשָּׁה נְבִיאָה Richt. 4, 4 ff. Ein Zeichen dafür, daß der Prophetismus sich damals noch in seinen Anfängen befand, ist es, daß man in jener Zeit die Propheten gewöhnlich in Angelegenheiten des täglichen Lebens befragte. Man holte bei dem Seher (רֹאֶה) Aufschlüsse von Jhvh gegen ein Ehrengeschenk (1. Sam. 9, 8). Die gewöhnliche Art, Aufschlüsse von Gott zu suchen und zu erhalten, war die durch das äußere Mittel des Urim und Tummim; es war

gebunden an die Lade und das Ephod und galt als Vorrecht der Priester, nach dem Gesetz des Hohepriesters. Ebenso wird das Los zur Zeit Josuas, Samuels, Sauls und Davids erwähnt; auch kommt die verbotene Wahrsagerei vor. Ausdrücklich wird 1. Sam. **3**, 1 bemerkt, daß am Ende der Richterperiode das Wort Jhvhs teuer d. h. selten gewesen sei.

2. In der 2. Periode, die von Samuel bis zum Anfang des neunten Jahrhunderts reicht, schwingt sich der Prophetismus zu einer Macht in der Theokratie auf. Nach dem innerlichen und äußerlichen Zerfall des Gottesreichs in der Richterperiode ward Samuel der zweite Begründer der Theokratie: daher ist er auch einige Male mit Mose geradezu zusammengestellt worden (Jer. **15**, 1. Ps. **99**, 6). Ihn kann man in gewissem Sinne den Vater des israelitischen Prophetentums nennen. Er ist der Begründer der Prophetengenossenschaften, aus denen ein Prophetismus der That hervorging. — In der Person Samuels ist der Prophetismus in neuer, seit Mose nicht mehr dagewesener Kraft erwacht: er will nun nicht mehr einzelne specielle Aufgaben erfüllen, sondern er macht die eine große Aufgabe, welche nach dem göttlichen Reichsplane dem Volke Israel gestellt war, die Verwirklichung des Gottesreichs, zu seiner Berufsaufgabe. Aber nicht nur der innere Charakter, sondern auch die äußere Gestalt des Prophetentums wurde durch Samuel eine andre. Die ganze ATl. Religion übte damals ihre Macht über das Volk in der Gestalt von Institutionen und Sitten. Diese Gestalt nahm auch das Prophetentum zunächst an, um zu einer wirklichen Macht im Organismus des Volkslebens zu werden. Darum vereinigten sich viele Propheten zu Korporationen und konnten nunmehr als eine bedeutende und durch Einheit starke geistige Macht dem Volke gegenübertreten. Samuel ward der Begründer der sogenannten Prophetenschulen (חֶבֶל), die man richtiger als Prophetenorden bezeichnet. Diese Niederlassungen empfingen eine Bedeutung ähnlich derjenigen, welche die Klöster in der Zeit des Mittelalters gehabt haben. In ihnen führten Hunderte von sogenannten Prophetensöhnen unter der Leitung eines angesehenen Propheten, der den Ehrennamen אִישׁ הָאֱלֹהִים trug, ein gemeinsames, religiösen Übungen und dem Dienste Jhvhs an dem Volk Israel geweihtes Leben. Zu Samuels Zeit werden diese Cönobien zum erstenmale erwähnt, sie finden sich aber auch in späterer Zeit nur an den Orten, welche der Schauplatz der Wirksamkeit Samuels

waren. Sicher läßt sich freilich ein solches Cönobium zu Samuels Zeit nur in Rama, der Heimat Samuels, nachweisen (1. Sam. **19**, 18 ff.). In 1. Sam. **10**, 5. 10 ist wahrscheinlich nur eine nach Gibea unternommene Wallfahrt gemeint. In der Zeit Elias und Elisas treffen wir solche Schulen in Bethel, Jericho und Gilgal (2. Kön. **2**, 3. 5. **4**, 38. vergl. 1. Sam. **7**, 16). Untereinander standen diese verschiedenen Niederlassungen in enger Verbindung und regem geistigen Verkehr. Die meisten Glieder der Korporation blieben ihr Leben lang dem Gottesmanne, welcher ihr Vorsteher war, untergeordnet, sodaß sie nicht selbständig zu handeln, sondern nur die von jenem erteilten Aufträge auszurichten hatten (z. B. 2. Kön. **9**, 1 ff.). Ihre Wohnungen bei Rama hießen נָיוֹת, Zellen. Auch in betreff des Lebensunterhalts und der Mahlzeiten führten sie ein gemeinsames Leben. Nur die Verheirateten lebten für sich in besondern Wirtschaften (2. Kön. **4**, 1 ff.). Die Sorge für ihre Lebensbedürfnisse bildete natürlich einen Teil ihrer Beschäftigungen (2. Kön. **4**, 39 ff. **6**, 1 ff.); ferner Musik und Gesang (1. Sam. **10**, 5 ff.), sowie die Pflege der Litteratur. Ihre Hauptbeschäftigung war aber gewiß das Streben nach lebendiger Gotteserkenntnis, die Übung des Gebets und die Verbreitung der rechten Gottesfurcht unter dem Volke.

Doch besteht ihre Thätigkeit in dieser Zeit noch nicht vorzugsweise in der bloßen Verkündigung des Gotteswortes: als von Gott bevollmächtigte Organe zur Ausführung des göttlichen Willens greifen sie auch thätig in den Gang der Ereignisse ein. Mit Recht bezeichnet Gustav Baur die energische Wirksamkeit Samuels im Unterschied von der der späteren Propheten als einen Prophetismus der That. Ein solcher Prophetismus der That, dessen Begleiter nur die prophetische Rede ist, bleibt der Prophetismus auch bis gegen das neunte Jahrhundert hin. Nur während der Regierung Davids nehmen die Propheten etwa dieselbe Stellung ein wie später ein Jesaja. Gad und Nathan befinden sich in der nächsten Umgebung Davids, wiewohl in unabhängiger Stellung; sie unterstützen den König mit ihrem Rate, strafen aber auch seine Sünden und eröffnen ihm göttliche Verheißungen und Drohungen (1. Sam. **22**, 5. 2. Sam. **7**. **12**. **24**. 1. Kön. **1**). Dagegen ist das Zehnstämmereich der Schauplatz einer bedeutenden Wirksamkeit der Propheten Elia und Elisa, deren Thätigkeit ihrem Charakter nach der Samuels ähnlich war. Denn sie bildeten dort die einzigen Stützen einer reinen Jhvhverehrung. Dahin gehört Ahia von Silo,

der dem Jerobeam die Erhebung auf den Thron ankündigte (1. Kön. **11**, 29 ff. **14**, 2); dahin auch ein Prophet aus Juda, der in Bethel dem Jerobeam die dereinstige Zerstörung des von ihm erbauten Heiligtums anzudrohen hatte (1. Kön. **13**). Andre Propheten sind Jehu, Sohn Chananis, ebenfalls ein Judäer, der den Untergang des Hauses Baesa (1. Kön. **16**, 12), und Micha, der Sohn Jimlas, der die Besiegung Ahabs und Josaphats durch die Syrer ankündigte (1. Kön. **22**). Vor allem fällt in Ahabs Zeit die gewaltige Wirksamkeit des Elia und sein energischer Kampf gegen das baalsdienerische Königshaus. Trotz der blutigen Verfolgungen, die namentlich von der Königin Isebel ausgingen (1. Kön. **18**, 4. **19**, 10), erhielten sich die Prophetenschulen; Obadja rettete 100 Propheten (1. Kön. **18**, 4). Allerdings entarteten viele ihrer Gemeinschaften; so ließen sich 400 Propheten falsche, dem Könige schmeichelnde Weissagungen zu Schulden kommen (1. Kön. **22**, 6). Weniger als Elia hatte sein Nachfolger Elisa zu kämpfen und zu leiden, da der König Joram von Israel in der Drangsal der syrischen Kriege sich um Jhvhs und seines Propheten Hilfe bemühte. Auch hielt das Haus Jehus (Jehu, Joahas, Joas) die meiste Zeit sich rein vom Götzendienst und achtete das Wort der Propheten. Nach dem Tode des Elisa tritt Jona, der Sohn Amithai, von Gath Hepher als Prophet auf, um Jerobeam II. seine Siege vorauszuverkündigen (2. Kön. **14**, 25).

Ob auch im Reiche Juda die Prophetenschulen noch längere Zeit fortbestanden haben, wissen wir nicht. Hier herrschten in jener Periode geordnete Zustände. Als Propheten werden daselbst erwähnt: Semaja unter Rehabeam (1. Kön. **12**, 22 f. 2. Chron. **12**, 5 ff.), Oded und Asarja unter Assa (2. Chron. **15**, 1. 8), Chanani unter demselben König (2. Chron. **16**, 7 ff.), sein Sohn Jehu, der Levit Jehasiel und Elieser unter Josaphat (2. Chron. **19**, 2. **20**, 14 ff. 37). Auffallend ist, daß unter dem abgöttischen König Joram kein Prophet in Juda auftritt, sodaß dem Könige die göttliche Strafe brieflich durch Elia (der freilich nach der Überlieferung damals bereits gen Himmel gefahren war!) angekündigt werden muß (2. Chron. **21**, 12 ff.).

3. Periode. Vom Anfang des neunten Jahrhunderts bis zum Anfang des siebenten Jahrhunderts. Es ist die Blütezeit des Prophetismus. Die Prophetenvereine im Reich Israel waren innerlich erstorben und müssen bald ganz eingegangen sein. Von jetzt

an treten nur noch einzelne Propheten auf. Dagegen kommt es nun häufiger vor, daß das eigentliche Prophetentum wie früher bei Samuel, Elia und Elisa der bleibende Lebensberuf des Propheten ist. Doch ist es jetzt nicht mehr ein Prophetismus der That. Der Charakter der Gewaltsamkeit fehlt fortan der prophetischen Wirksamkeit; das rücksichtslose selbstthätige Eingreifen in die Geschichte hört auf: die Propheten beschränken sich durchaus auf die Verkündigung des ihnen mitgeteilten Wortes Gottes. Besonders charakteristisch für diese Periode ist das ernste Dringen auf Herzensfrömmigkeit gegenüber dem äußerlichen Jhvhkult; jedoch geschieht es noch ohne eigentlichen Kampf mit der Priesterschaft. Charakteristisch ist ferner die reiche Entwicklung der messianischen Weissagung, sowie die Ausdehnung des Bereichs der prophetischen Weissagung auch über entfernt wohnende Völker wie Assyrien und Ägypten, eine Ausdehnung, die mit den damaligen weltgeschichtlichen Verhältnissen zusammenhängt. Es beginnt die Aufzeichnung der prophetischen Predigt. Die Form der Rede ist der dichterische Parallelismus der Glieder, die rhythmisch gestellt werden. Eigentümlich ist dieser poetischen Diktion die Länge ihrer Parallelglieder, die größer ist als in der eigentlichen Poesie, sowie der Übergang in lyrische Ergüsse wie in Jes. **12**. Am. 5. — Dieser Periode gehören an: Joel, der unter Joas in Juda wirkte; Sacharja, der Sohn des Hohenpriesters Jojada, den derselbe Joas im Tempelvorhof steinigen ließ (2. Chron. **24**, 20 ff.); Amos, ein im Zehnstämmereich unter Jerobeam II. wirkender Judäer; Hosea, der kurz vor dem Tode Jerobeams II. seine fast vierzigjährige Wirksamkeit im Zehnstämmereich begann; ein anderer Sacharja zur. Zeit des Usia, sonst nicht weiter bekannt (2. Chron. **26**, 5); Jesaja, unter den Königen von Usia bis Hiskia wirkend; Micha aus Moreschеth, unter Jotham, Ahas und Hiskia; Nahum aus Elkosch.

4. Periode. Vom Anfang des 7. Jahrhunderts bis zum Ende des Exils. Es ist für den Prophetismus eine Zeit fruchtlosen Kampfes gegen das den Untergang des Reiches herbeiführende Verderben und zugleich eine Zeit neuen Aufschwungs desselben im Elend des Exils. Die Propheten dieser Periode sind mehr als die früheren litterarisch gebildet. Zwar berufen sie sich nirgends auf ein geschriebenes Gesetz; dennoch berücksichtigen sie Gesetzesaufzeichnungen eingehender. Neben der Predigtthätigkeit üben sie immer mehr eine schriftstellerische Thätigkeit, und so haben sie auch — was früher nur

ausnahmsweise geschah, — Reden schriftlich konzipiert, die weder gehalten worden sind noch gehalten werden sollten. Eigentümlich ist das Vorkommen von symbolischen Handlungen, die oft nicht wirklich vollzogen wurden. — Im Lauf der Periode treten nach einander drei verschiedene Hauptrichtungen hervor:

a) Die eine gehört noch dem letzten Jahrhundert des Reiches Juda an. Die Propheten haben bei der völligen Zerrüttung des gesamten Volkslebens und bei dem fortwährenden schlechten Regimente, von dem nur Josia eine Ausnahme machte, das schwerste Strafgericht anzukündigen. Sie stehen oft ganz allein einem abgöttischen Volke, grausamen Königen, ungerechten, dem Worte Gottes widerstrebenden Fürsten, einer feindseligen Priesterschaft und einer Schar falscher Propheten gegenüber. Für die Gegenwart haben sie darum gar keine Hoffnung; ihre Rede ist fast nur eine klagende und strafende. Aber je trostloser die Gegenwart ist, um so mehr wendet sich ihr Blick der in etwas weitere Ferne gerückten messianischen Zeit zu. Dabei löst sich die messianische Verheißung mehr von der bisherigen Gestalt des ATl. Gottesreichs ab. Sie knüpft sich teilweise selbst nicht mehr an Davids Haus an. Es wird vorwiegend die innerliche Herrlichkeit der messianischen Zeit, die sittlich-religiöse Vollendung des Volks Gottes hervorgehoben; ein neuer, von dem alten Bunde verschiedener Bund Gottes mit seinem Volke wird in Aussicht gestellt; das Gottesreich der Vollendung wird klar in seinem Unterschied von dem bisher bestehenden erkannt; kurz die messianische Verheißung ist mehr neutestamentlichen Charakters. — Zu den Repräsentanten dieser Richtung gehören Zephanja im Anfang der Regierung Josias; Habakuk, wahrscheinlich unter Jojakim; Uria, Sohn Semajas, zur Zeit Jojakims (Jer. **26**, 20 ff.); und besonders Jeremia, dessen fast 50jährige Wirksamkeit namentlich in der zweiten Hälfte eine Zeit fortwährender Leidenskämpfe des Propheten war. Er steht im stärksten Gegensatz gegen die gottentfremdete und mit dem abgöttischen Königtum verbündete Priesterschaft. Bei ihm wechselt die Prosa mit der Poesie.

b) Der Hauptrepräsentant der zweiten Richtung ist der jüngere Zeitgenosse Jeremias, Ezechiel. Charakteristisch für den Inhalt seiner Weissagungen ist, daß seine religiösen Anschauungen und namentlich seine messianischen Verheißungen weit mehr an der bisherigen Gestalt des ATl. Gottesreichs haften, als es bei Jeremia der Fall ist. Es findet sich bei Ezechiel eine strengere Gebundenheit an die bisherigen Formen des religiösen Lebens; das Priester- und Opferwesen und

das Ceremonialgesetz überhaupt hat in seinen Augen eine höhere Bedeutung als bei Jeremia. Es hängt dies teilweise mit den Verhältnissen zusammen, in denen er als Prophet auftrat. Er hatte nicht wie Jeremia den tiefen Verfall des ganzen äußerlichen Gottesreichs unmittelbar vor Augen, sondern hatte namentlich nur gegen die Ungeduld seiner Landsleute, unter denen er im Exil am Kebar (1, 1) wirkte, und gegen falschen Prophetismus, nicht aber gegen die Priesterschaft zu kämpfen. Richtet er seinen Blick auf Jerusalem, so ist es hauptsächlich nur die Abgötterei, die ihm als Grund des nahenden Strafgerichts erscheint. So wird es begreiflich, daß sein Blick weniger als der des Jeremia von allen äußerlichen Instituten des bisherigen Gottesreichs abgelenkt und auf das Reich Gottes, das inwendig in den Herzen ist, hingewiesen ward, und daß er namentlich dem Priestertum auch im Gottesreich der Vollendung seine bisherige Stellung und Bedeutung wieder zuwies. — Für seine Darstellung ist charakteristisch das Vorwalten der Phantasie, die Vorliebe für Symbole und Gleichnisse, die umständliche Ausmalung der Bilder. Dabei entbehrt die Sprache oftmals des der prophetischen Diktion sonst eigentümlichen Schwunges und sinkt zur Prosa herab. Ezechiel ist endlich ein Hauptrepräsentant der prophetischen Schriftstellerei: seine meisten Reden sind bloß konzipiert, aber nicht gehalten.

c) Der Repräsentant der dritten Richtung ist der am Ende des Exils wirkende Verfasser des 2. Teils des Jesaja. In ihm erhebt sich der Prophetismus noch einmal im höchsten Aufflug der Begeisterung. Die Not der Zeit weckt eine um so lebendigere Energie der Hoffnung. Das schwere Gericht Gottes hat bei einem Teil der Exulanten die von Gott beabsichtigte Wirkung geübt: sie haben sich vom Götzendienst losgesagt und sind bußfertig zu Jhvh umgekehrt. Darum ist Trost und Verheißung der Hauptinhalt der prophetischen Rede. Der Prophet erkennt die ganze weltgeschichtliche Mission des Volks Israel; er stellt in Aussicht, daß dasselbe, durch die Leiden des Exils geläutert, bald seinen für alle Völker segensreichen Beruf erfüllen werde. Der Prophet thut die tiefsten Blicke in den Heilsratschluß Gottes: der Herrlichkeit des vollendeten Gottesreichs müsse ein stellvertretendes Leiden der Organe vorausgehen, durch welche Gott seinen Heilsratschluß zur Ausführung bringe. Wie die Gedanken den idealsten Flug nehmen, so hat auch die Darstellung einen dichterischen Charakter der Rede gewonnen, der in die Lyrik übergeht. Entbehrt die Rede bei ihrer Umständlichkeit auch der prägnanten

Kürze der älteren Propheten, z. B. des Jesaja, so erscheint sie doch überaus schwungvoll. In ihr entfaltet sich aller Glanz, dessen die hebräische Sprache überhaupt fähig ist.

5. Die 5. Periode gehört der nachexilischen Zeit an. Schwächere Nachklänge der alten Prophetie mit gesetzlichem Charakter und engerem Gesichtskreis finden sich in den Reden und Schriften Haggais, Sacharjas und Maleachis. Von ihnen schließt sich Sacharja in betreff der vorwiegend symbolischen Darstellung und der umständlichen Ausmalung der Bilder mit nachfolgender Deutung an Ezechiel an. Auch werden wieder falsche Propheten erwähnt (Neh. 6, 6 ff.). Mit Maleachi, der das Wiederaufleben des alten Prophetismus weissagt, verstummt die Prophetie eine Zeit lang. — Aber schon im Erlöschen begriffen, treibt der Prophetismus noch einen neuen Schoß, die Apokalyptik. Vorbereitet durch Ezechiel und Sacharja, ist sie im ATl. Kanon durch das auf der Grenze des kanonischen Gebiets stehende Buch Daniel repräsentiert. In der nachkanonischen Zeit hat aber dieser Spätlingsschoß noch üppig fortgewuchert in Schriften wie das Buch Henoch, die Testamente der 12 Patriarchen, die Bücher der Sibyllinen u. a. (vergl. Art. Sibyllen von Reuß und Art. Pseudepigraphen des A. T. von Dillmann in Herzogs Realenc., 2. Ausg.). In der Apokalyptik findet nicht nur die Geschichte des Gottesvolks sondern die ganze Weltgeschichte ihre Darstellung; die Weissagung befaßt sich nicht nur mit dem bevorstehenden Schicksal einzelner Völker, sondern der Gesichtskreis der Prophetie umspannt die ganze vergangene und zukünftige Weltgeschichte, welche mit der Geschichte des Gottesreichs unter Darlegung des ganzen Regierungsplans Gottes zusammengefaßt wird. Nicht bloß das Künftige, sondern auch Vergangenes ist Gegenstand der Apokalypse. Die Weissagung knüpft sich an die oftmals sehr ausführliche Darstellung von Vergangenem an. Charakteristisch ist das Vorwalten der Phantasie, infolgedessen die Darstellung sich meist in Bildern bewegt. Die Weissagung wird von der Apokalyptik gern angesehenen Gottesmännern der Vorzeit in den Mund gelegt, oder die Offenbarung wird als durch Engel vermittelt dargestellt. Das Hervortreten des ersten bedeutenden apokalyptischen Werks, des Buchs Daniel, bezeichnet den Schluß des ATl. Prophetismus. Das Verstummen der Prophetie ist 1. Makkab. 4, 46. 9, 27. 14, 41 bezeugt.

§ 47.

Die Propheten als Offenbarungsmittler.

1. Die gewöhnliche Benennung der Propheten ist נָבִיא. Durch diesen Namen sollen sie nach der seit Gesen., Fürst u. a. herrschenden Ansicht als die Sprecher Gottes, als die Verkündiger göttlicher Offenbarungen bezeichnet sein. Dafür kann man Stellen anführen wie Ex. **4**, 16. **7**, 1 (Aaron soll dein Mund resp. dein nabi sein). Deut. **18**, 18. Jer. **15**, 19: „du sollst mein Mund sein." Dann wäre die Bedeutung des Wortes προφήτης eine ganz entsprechende; dieses griechische Wort ist abzuleiten von πρόφημι in der Bedeutung palam proferre, öffentlich aussprechen, würde also „Sprecher, Verkündiger" bedeuten (= ὑποφήτης, ἐξηγητής); nicht aber hat es speciell die Bedeutung „Vorherverkündiger" (von πρόφημι, vorhersagen). — Allein diese Ansicht ist durch Fleischers Anführungen aus dem Arabischen (in Delitzschs Genesis, 3. Aufl. S. 634 ff.) nicht erwiesen; sie ist unhaltbar, und wird zunächst durch die Wortform widerlegt. Denn נָבִיא ist eine Passivform (vergl. קָטוּל und קָטִיל), kann also nicht die aktive Bedeutung „Sprecher" haben. Die Berufung auf Formen wie נָגִיד, פָּלִיט, צָעִיר, עָשִׁיר, חָסִיל ist nicht zutreffend; denn diese Wörter kommen von Intransitiven her und haben selbst intransitive Bedeutung. „Sprecher" aber wäre ja ein aktivischer Begriff.

Außer der Wortform entscheidet aber auch der Sprachgebrauch gegen die herrschende Ansicht. Denn der Ausdruck nabi wird auch von Personen gebraucht, welche gar nicht den Beruf haben, den Willen Gottes zu verkündigen; vielmehr soll nur dies von ihnen gesagt werden, daß sie in einem vertrauten Verhältnis zu Gott stehen und Offenbarungsempfänger sind, z. B. Abraham in Gen. **15**, 7; die Patriarchen in Ps. **105**, 15. Sodann werden die Verbalformen im ni. und hithp. נִבָּא und הִתְנַבֵּא gebraucht, um den Zustand der Begeisterung, d. h. das Begeistertsein (nicht das Begeistertreden) zu bezeichnen (vergl. 1. Sam. **18**, 10. Joel **3**, 1); daher das ni. und die Konstruktion mit בְּ, z. B. נִבָּא בַּבַּעַל begeistertsein durch Baal. Nabi muß also eine passivische Bedeutung haben. Die Radix נבא hängt zusammen mit נבע, נוב, נאם, dem arab. Verbum nabacha (bellen), und die Grundbedeutung ist: verlautbaren, murmeln, raunen, reden. נָבִיא ist also einer, der etwas zugesprochen erhalten hat, dem etwas zugeraunt worden ist, also der Offenbarungsempfänger. Nebiim sind daher diejenigen, welchen Gott Mitteilungen macht, zu welchen

er redet. Das Wort des Amos **3**, 7 ist somit eine Erklärung der Grundbedeutung des Wortes nabi; vergl. Gen. **18**, 17 f. Num. **24**, 4. Erst abgeleiteterweise bezeichnet das Wort auch den Verkündiger der empfangenen Offenbarungen; so an den vorhin angeführten Stellen. Die richtige Erklärung hat zuerst Köster gegeben, sodann Hupfeld sie genauer begründet. Falsch ist die Erklärung von Delitzsch (Gen. S. 403): der Inspirierte.

Andre Benennungen der Propheten sind: Mann Gottes (1. Sam. **2**, 27. **9**, 8 und in den Büchern der Könige); רֹאֶה, nach 1. Sam. **9**, 9 der ältere Name der Propheten, der besonders Samuel beigelegt wird (Samuel: 1. Chron. **9**, 22. **26**, 28. Chanani: II. **16**, 7. 10); חוֹזֶה (2. Sam. **24**, 11 und in der Chronik). Ferner מַלְאַךְ יי Richt. **2**, 1. Hag. **1**, 13. Andre Bezeichnungen finden sich Hos. **9**, 7. Jes. **43**, 27. **52**, 8. **56**, 10. Jer. **6**, 17. Mich. **7**, 4. Ez. **3**, 17. **33**, 7; ferner Jes. **21**, 11 f. **62**, 6. Ein volkstümlicher Spottname: מְשֻׁגָּה (אִישׁ), vergl. 2. Kön. **9**, 11. Jer. **29**, 26.

2. Als Empfänger göttlicher Offenbarungen müssen die Propheten anerkannt werden, wenn man ein geschichtliches Verständnis des ATl. Prophetismus gewinnen will. Wer sie nur für besonders fromme und weise Menschen hält, der verkennt die Realität der ihnen gegebenen Gottesoffenbarungen. Sie sind sich vielmehr klar bewußt, daß sie Gottes Gedanken, nicht ihre eignen Gedanken verkündigen. Gerade darin setzen sie das Wesen der falschen Propheten, die von Gott nicht berufen sind, daß jene aus ihrem eignen Verstande heraus (מִלִּבָּם) reden, Jer. **14**, 14. Ez. **13**, 2 ff. Diesen Unterschied können sie nur machen, wenn sie davon überzeugt sind, daß ihre Worte nicht das Produkt eigner Reflexion, ihrer Hoffnungen und Befürchtungen sind, sondern ihnen von Gott gegeben worden sind. Das Bewußtsein, Gottes Worte zu reden, sprechen die Propheten immer wieder und aufs nachdrücklichste aus. Geht doch ihre Rede ganz gewöhnlich in Gottes eigne Rede über, indem sie im Namen Gottes in erster Person reden. Sie haben ferner das Bewußtsein, daß das von ihnen verkündigte Gotteswort nicht nur sich erfüllen werde, sondern daß es wie ein Naturgesetz die Kraft habe, selber seinen Inhalt zur Ausführung zu bringen, Jes. **55**, 10 f. Jer. **1**, 10. **23**, 28 f. Die geschichtliche Realität der ihnen zu teil gewordenen Offenbarung verbürgt auch der Umstand, daß die Propheten nicht jederzeit imstande sind, im Namen Gottes zu reden. Die Begeisterung ist eben kein fortdauernder Zustand, läßt sich auch

nicht willkürlich hervorrufen. Der Prophet kann nicht in jedem Augenblick aus innerem Lichte Aufschlüsse geben; vielmehr ist jeder prophetische Akt durch eine vorausgehende besondre Offenbarung bedingt. Namentlich in der älteren Zeit erscheint dieses Ergriffensein vom Geiste Gottes als ein unwiderstehlich gewaltsames Hingenommensein vom Geiste oder der Hand Gottes. Das bezeugen die Ausdrücke: נָפְלָה רוּחַ יי עַל- oder הָיְתָה עַל- יַד יי, vergl. לָבְשָׁה רוּחַ Richt. 6, 34. Solche Gewaltsamkeit des Geistes findet sich in der Blütezeit des Prophetismus weniger; gleichwohl ist auch hier jeder einzelne prophetische Akt durch eine besondre Offenbarung bedingt, deren Mitteilung die Propheten gewöhnlich mit dem Ausdruck einleiten: וַיְהִי דְבַר-יי אֵלַי. — Die Realität solcher Mitteilung ist uns weiter verbürgt durch den inneren Zwang, der den Propheten antrieb, den erhaltenen Auftrag auszurichten, Jer. **20**, 7; und dazu gehörte oftmals ein nicht geringer Mut. Vor allem ist die Realität ihrer Offenbarungen bezeugt durch die Erfüllung von Ankündigungen, die auf menschlicher Voraussicht nicht beruhen konnten. Den Weissagungen der falschen Propheten dagegen mangelt die Erfüllung, Jer. **28**, 6 ff.

3. Den eigentümlichen Inhalt der prophetischen Gottesoffenbarung bildet die תּוֹרַת יי und die עֵצַת יי. Beide gründen sich auf die Selbstbezeugung Jhvhs, auf die Offenbarung seines Verhältnisses zu Israel und des zwischen ihm und seinem Volke bestehenden Bundes mit seinen Gnaden und Segnungen auf der einen Seite und der Pflicht des Gehorsams auf der andern Seite.

Unter der Thorah Jhvhs ist nicht der Inhalt eines geschriebenen Gesetzbuches zu verstehen; auf dieses weist erst der letzte Prophet hin (Mal. **3**). Thorah ist auch nicht Lehre, Belehrung, sondern Weisung, und zwar die von den Propheten selbst verkündete Anweisung. Sie entspricht dem דְבַר יי. Sie ist allerdings identisch mit der Israel schon seit der Zeit der Ausführung aus Ägypten bekannten Weisung Jhvhs. Die Propheten betrachten sich selbst als beauftragt, diese immer wieder geltend zu machen. Sie ist Gegenstand der lebendigen mündlichen Verkündigung; so bleibt sie ein stets frisches, lebenskräftiges Gotteswort, das zwar alt und doch immer neu ist. Ihr Objekt ist nicht ein äußerliches gottesdienstliches Thun, nicht ein Ceremoniell, sondern die religiösen und sittlichen Grundforderungen Gottes. Hierin zeigt sich eine tiefere Auffassung des Gesetzes und eine Bewahrung vor Veräußerlichung des

religiösen Lebens. Die wahren Bedingungen der Gottesgemeinschaft und der Sündenvergebung werden hervorgehoben. Das wahre Verhältnis einerseits des Kultus, andrerseits der sittlichen Handlungsweise zu dem innern religiösen Leben wird ins rechte Licht gestellt.

Neu ist dagegen die Anwendung der Thorah Jhvhs auf die bestimmten konkreten Verhältnisse der Gegenwart. Dahin gehören auch politische Anweisungen, in denen der Wille des Gottkönigs dem Könige und den sonstigen Leitern des Volks kundgemacht wird. Indes wächst dieser Wille immer aus dem Grundgedanken des Gottesreichs hervor. Der Prophet hält Israel seine Bestimmung und das Ziel vor, nach welchem es nach Gottes Willen zu streben hat.

Die עֵצָה יי bildet den andern Bestandteil der prophetischen Gottesoffenbarung. Sie besteht in der Verkündigung, wie Gott gegen sein Volk in Anbetracht des Verhaltens desselben gesinnt ist und was er für Absichten mit ihm hat. Dahin gehört, daß die Propheten dem Volke Anleitung geben zu einer rechten Betrachtungsweise der bisherigen Geschichte und Zeitereignisse; sie sollen Dolmetscher der Thatsachen sein, in denen Gott zu seinem Volke redet, sollen ihm den ihnen offenbaren Zweck der Züchtigungen deuten und das Volk zur Buße mahnen. So wollen sie auf die Zeitgenossen einen unmittelbaren Eindruck bewirken. — Den Inhalt dieser azat bilden aber auch Enthüllungen des eigentlichen Ratschlusses Gottes. Allerdings geben die Propheten keine vereinzelten Wahrsagungen; kommen solche vor, so werden sie in das Ganze des göttlichen Ratschlusses eingeordnet und stets der Hauptaufgabe der Propheten dienstbar gemacht, einen bestimmten religiös-sittlichen Effekt zu erreichen. Endlich gehört zur azat Jhvhs die Verkündigung des Ratschlusses der Heilsvollendung, der Jhvh sein Volk entgegenführen will.

4. Wie hat man sich nun die Mitteilung des Wortes Gottes an die Propheten und den Zustand der prophetischen Begeisterung zu denken? Die Montanisten und ihr Hauptvertreter Tertullian behaupteten, daß die echten Propheten im Zustand der Begeisterung sich in Ekstase befunden hätten und daß damit notwendig eine zeitweilige Unterdrückung ihres verständigen Bewußtseins verbunden gewesen sei. Die Kirchenväter dagegen erkannten darin das Wesen der heidnischen Mantik und betonten das volle Bewußtsein und die klare Besonnenheit. So schrieb Miltiades (nach Eusebius, Kirchengeschichte V, 17) ein Buch περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει

λαλεῖν. Damit stimmten Origenes, Basilius, Epiphanius, Chrysostomus, Hieronymus und fast alle Theologen der katholischen und evangelischen Kirche überein. — Hengstenberg hat in seiner Christologie den montanistischen Irrtum wieder einzuführen gesucht. Auch in der zweiten Auflage, in der er einen Mittelweg einschlägt, sieht er das Charakteristische an dem prophetischen Zustande in der Ekstase: das verständige Bewußtsein sei zurückgedrängt, folglich alle göttliche Offenbarung mehr oder weniger in der Form der Vision den Propheten mitgeteilt. Indem Hengstenberg (mit Berufung z. B. auf 2. Kön. **3**, 15) die unterste Stufe des ATl. Prophetismus zur Norm auch für die höhere Entwicklung desselben nahm, hat er die Propheten auf die Stufe der heidnischen Mantiker heruntergedrückt.

Dieser Anschauung entspricht nicht die des A. T. selber. Aus den prophetischen Schriften ergiebt sich deutlich, daß die Propheten, während sie redeten oder schrieben, in keinerlei Art von Ekstase sich befanden; vielmehr teilen sie mit voller Klarheit des Bewußtseins das ihnen gewordene Gotteswort in einer das Gepräge ihrer geistigen Eigentümlichkeit an sich tragenden Form andren mit. Ihre eigne Geistesthätigkeit, weit entfernt zu ruhen oder zurückgedrängt zu sein, war vielmehr gerade durch die Begeisterung aufs lebendigste angeregt und gesteigert. „Der Begeisterte fühlt nicht bloß lebendiger, er denkt auch schärfer und klarer" (Steinbeck).

Von wirklicher Ekstase d. h. von einem Zustand der Entzückung, in welchem die Reflexion und die Sinnenwahrnehmung zurückgedrängt sind, kann demnach nur die Rede sein in Bezug auf den dem Reden oder Schreiben des Propheten vorangehenden Akt der Offenbarungsmitteilung. Letztere geschieht aber nicht immer vermittelst der Vision oder im Zustande der Ekstase. Allerdings kommen ekstatische Zustände auch beim echten Prophetentum vor: der Begeisterte befindet sich sogar in bewußtlosem Zustande und hat auch hinterher keine klare Erinnerung an das, was er erlebt und gethan hat. Selbstbewußtsein und Selbstbesinnung sind suspendiert; der Mensch wird ein willenloses Werkzeug des übermächtig ihn erfassenden Geistes. Dahin gehört der 1. Sam. **19**, 20—24 beschriebene Zustand Sauls zu Rama; dahin auch das Zungenreden im N. T. Allein diese Zustände stehen eigentlich unterhalb der Grenze des eigentlichen Prophetismus. Auch Paulus stellt ja die Prophetie höher als die Glossolalie, weil bei jener der νοῦς vom πνεῦμα nicht zurückgedrängt werde (1. Kor. **14**, 5. 19). Bei den hebräischen Propheten aus der

Zeit des entwickelteren Prophetismus kommen auch nur solche ekstatische Zustände vor, in denen nicht die Kontinuität des klaren Selbstbewußtseins unterbrochen, sondern nur das ganze Geistesleben von der äußeren Sinnenwelt abgezogen und auf die unsichtbare Welt, auf Gott und seine Manifestation konzentriert wird. Bei solchen Zuständen bleibt daher auch eine klare Erinnerung an das in der Ekstase Geschaute oder Gehörte zurück (vergl. die Berichte des Apostel Paulus Apostelgesch. **9**, 1 ff. und 2. Kor. **12**, 1 ff.; die prophetische Vision des Petrus Apostelgesch. **10**, 9 ff.). Nur solche Ekstasen finden sich im A. T., bei denen die Selbstthätigkeit des eignen Geistes zurücktritt, ohne doch gebunden zu sein, sodaß die eigne Willensentscheidung sich geltend machen kann und die Kontinuität des klaren Selbstbewußtseins gewahrt ist. Nur die Verbindung des Seelenlebens mit der Außenwelt ist suspendiert. Der Geist ist ganz beschäftigt mit der Wahrnehmung eines der Sinnenwelt nicht angehörigen Objekts. So bezeichnet sich Bileam Num. **24**, 3. 15 als den Mann mit verschlossenem Auge, dem das Geistesauge beim Hinsinken geöffnet wird (V. 16). Die Analogie dieser Visionen mit den Träumen haben schon die Alten bemerkt, vergl. Cicero de divinatione I, 50 ff. Auch im Traume löst sich der Geist vom Körper ab durch den physischen Zustand des Schlafes, bei der Vision dagegen durch die energische Konzentration des ganzen Geisteslebens auf ein unsichtbares Objekt. Solche Visionen schildern Jesaja (Kap. **6**), Amos (Kap. **7—9**), und besonders häufig Ezechiel und Sacharja.

Jene Schilderungen sämtlich nur für redneriſche oder dichterische Einkleidungsformen auszugeben, wäre unrichtig. Dies darf man höchstens von den Propheten der späteren Periode annehmen, wegen der Ausführlichkeit in der Detailschilderung der geschauten Objekte (z. B. Ez. **1**). Dagegen bei den älteren Propheten sind diese Visionen gewiß für objektive innerliche Vorgänge gleich denen bei den Aposteln Petrus und Paulus zu halten. Solche ekstatische Zustände gehören wirklich zu den Berufserlebnissen der Propheten auch in der Blütezeit des Prophetismus. Daher erklärt sich die Beibehaltung des Namens חֹזֶה an Stelle des veralteten רֹאֶה und der Ausdrücke חָזוֹן und מַרְאֶה.

Aber nur einzelne Offenbarungen sind den Propheten in solchen ekstatischen Zuständen und mittels Visionen zu teil geworden. In der Regel geschah die Offenbarungsmitteilung durch innere Einsprache d. h. mittels einer durch den Geist Gottes im Geiste des Propheten gewirkten unmittelbaren Gewißheit über den Willen und

Ratschluß Gottes. Diese Vergewisserung geschieht in organischer, psychologisch-vermittelter Weise. Das innerliche Vernehmen der Rede Gottes wird gewöhnlich in der Form ausgesprochen: „es erging an mich das Wort Jhvhs" oder „ich hörte die Stimme des Herrn" (Jes. 6, 8), oder der Prophet bezeichnet seinen Ausspruch als נְאֻם יי. Ferner „das Ohr erwecken, aufthun", Jes. **50**, 4 f., oder דִּבֶּר בְּ, in den Menschen hineinreden. Als ein „Essen" ist es Ez. **2**, 8. **3**, 3 bezeichnet. Doch ist dies kein in der Sphäre der bloßen Subjektivität sich haltender Vorgang, sondern ein realer Verkehr des lebendigen Gottes mit dem Propheten, der sich zur ekstatischen Vision steigern kann. Es hat dieser Vorgang seine Analogieen 1. an dem sogenannten testim. internum spir. sancti; der heilige Geist wirkt im Menschen eine Erkenntnis des Willens Gottes und der religiösen Wahrheit überhaupt (vergl. Christi Wort Matth. **16**, 17); 2. sodann, sofern es sich um Weissagung zukünftiger Dinge handelt, an der unmittelbaren Gewißheit der Gebetserhörung auch in Bezug auf einzelne irdische Dinge. So führt den Jeremia (**32**, 16 ff. **42**, 4) der Gebetsverkehr zum Offenbarungsempfang; Jer. **33**, 2 ist das Gebet als Bedingung angegeben; man ist der göttlichen Antwort ganz gewiß. Es giebt ein Charisma wie des Gebets so auch der Prophetie. 3. Eine fernere Analogie ist das natürliche Ahnungsvermögen. Ja die prophetische Gabe, sofern sie in dem Voraussagen zukünftiger Ereignisse besteht, ist wesentlich eine charismatische Steigerung, eine Heiligung und Verklärung des natürlichen Ahnungsvermögens.

Aus dieser Art der Offenbarungsmitteilung folgt, daß ein normales sittlich-religiöses Verhältnis zu Gott Bedingung der echten Prophetie ist. Aus ihrem Charakter begreift es sich, daß in der Darstellung des Gotteswort sich die Geisteseigentümlichkeit und Sprachweise der einzelnen Propheten kundgiebt. Endlich erhellt daraus, daß die neuen, durch Gottes Offenbarung mitgeteilten Erkenntnisse organisch aus den bisherigen Erkenntnissen der Propheten hervorwachsen. Denn der Geist Gottes kann den Propheten nur über solche Dinge vergewissern, für deren Erkenntnis Anknüpfungspunkte in seinem Bewußtsein vorhanden sind. Ausgeschlossen ist eine magische Wirksamkeit und die Mitteilung absolut neuer Dinge. Die schon vorhandene Wahrheitserkenntnis war den Propheten kein totes Gut; sie ermöglichte ihnen die Aneignungsfähigkeit neuer Gedanken. Aus den ihnen mitgeteilten Offenbarungen sind besonders wichtig die Offenbarungen zukünftiger Ereignisse.

§ 48.

Die Weissagungen zukünftiger Ereignisse und ihre Erfüllung.

Da die Propheten immer ihre bestimmte zeitgeschichtliche Mission haben, so beziehen sich ihre Reden stets auf die Verhältnisse ihrer jedesmaligen Gegenwart. Auf diesem Boden bewegen sie sich, ohne ihn selbst im höchsten Fluge der Begeisterung aus den Augen zu verlieren. So wird es uns möglich, die Abfassungszeit auch solcher prophetischen Schriften zu bestimmen, bei welchen dieselbe nicht ausdrücklich angegeben ist.

Es kommen aber auch in den prophetischen Reden Voraussagungen bestimmter Ereignisse vor, die manchmal die Zeit des Eintreffens genau angeben, z. B. Jer. 28, 16. Doch stehen diese Ankündigungen ihrem Inhalt und Zwecke nach immer in engster Beziehung auf die sittlich-religiösen Zustände der jedesmaligen Gegenwart. Nie werden die Propheten wie die heidnischen Wahrsager zu Prophezeiern, deren Voraussagungen künftiger Dinge keinem höheren Zwecke dienstbar sind.

Der Rationalismus hat freilich fast alle prophetischen Weissagungen als vaticinia post eventum betrachten wollen. So sah Eichhorn in denselben fast überall nur poetische Beschreibungen schon geschehener Begebenheiten. Nachdem diese Anschauung, welche jedes Verständnis des Prophetentums unmöglich macht, allgemein aufgegeben ist, betrachtet man vielfach die Weissagungen der Propheten entweder als Produkte ihres politischen Scharfblicks und ihrer besonnenen Beurteilung der Zeitverhältnisse, oder als Ausdruck ihrer rein menschlichen Hoffnungen und Befürchtungen, welche ihnen teils ihr Patriotismus teils ihr Glaube an Gottes Weltregiment eingegeben habe. So Hitzig, Knobel u. a.

Auch diese Ansicht ist unhaltbar und macht ein richtiges Verständnis der prophetischen Weissagungen unmöglich. Denn die Propheten bekennen manchmal selber, keinen Aufschluß über die Zukunft geben zu können; das vermögen sie erst, wenn Gottes Wort an sie ergangen ist. Ferner sagen sie oft gerade das voraus, was außer aller menschlichen Berechnung lag und allen am unwahrscheinlichsten vorkommen mußte; z. B. die Weissagungen des Jesaja 7, 4. 16 ff. 8, 6 ff. 37, 21 ff. Wie wenig der Patriotismus den Propheten ihre Weissagungen eingegeben hat, zeigt am besten der Umstand, daß sie ihrem eignen Volke vorwiegend Unglück ankündigen. Wären ihre Weissagungen und Befürchtungen nur menschliche Kombinationen gewesen, so würden ein

Micha oder Jeremia sich nicht der Gefahr ausgesetzt haben, von dem patriotisch gesinnten Volke getötet zu werden. Das konnten sie nur thun in der festen Gewißheit, nicht eigne Befürchtungen, sondern Gottes Ratschluß zu verkündigen. Daß letzterer aber bestimmt sich erfüllen werde, sprechen sie oft genug aus. Dagegen wird das Nichteintreffen einer Weissagung ausdrücklich als das Zeichen eines falschen Propheten betrachtet, dem als solchem die Todesstrafe drohte, 1. Kön. **22**. Jer. **28**, 9. Deut. **18**, 20—22.

Ebenso wenig kann man aber auch mit einem einseitigen Supranaturalismus annehmen, daß der Geist Gottes den Propheten beliebige zukünftige Ereignisse, auch der fernsten Zukunft angehörige, vor Augen gestellt habe, sodaß die Weissagung gleichsam ein aus der Zukunft rückwärts geworfenes Spiegelbild aller möglichen bevorstehenden Ereignisse wäre und in allen einzelnen Zügen ihre Erfüllung finden müßte. Die Grundlage dieser Ansicht ist die Annahme, daß alle Offenbarungsmitteilung durch Visionen gegeben werde. Damit aber wird die organische, geschichtlich und psychologisch vermittelte Entstehung der Weissagung verkannt. Daher ist es auch ganz unberechtigt, die Weissagung nach der späteren Geschichte zu deuten, in welcher man ihre Erfüllung nachweisen zu können glaubt.

Diesen zwei entgegengesetzten Abwegen gegenüber ist folgendes festzuhalten:

1) Die Voraussagungen einzelner zukünftiger Ereignisse haben nie selbständige Bedeutung, sondern sind immer einem höheren Zweck dienstbar. Die Weissagungen werden immer nur vorausverkündigt als Momente eines die ganze Geschichte des Reiches Gottes umspannenden göttlichen Reichsplanes. Dagegen suchen die Wahrsagungen einzelner zufälliger Ereignisse in der heidnischen Mantik einen höheren Zusammenhang im Fatum, in einem ewig notwendigen Kausalnexus in Natur und Geschichte, ohne einen Fortschritt zu einem in Gottes Ratschluß im voraus bestimmten Ziel eines Reiches Gottes auf Erden zu kennen.

2) Da die Mission eines Propheten zunächst seinen Zeitgenossen gilt, so sind auch seine Voraussagungen zunächst für sie berechnet, stehen also immer in bestimmter Zweckbeziehung zu den Verhältnissen und zu der ganzen Weltlage seiner jedesmaligen Gegenwart. Bloß für künftige Generationen hat kein Prophet geweissagt. Nur die schriftliche Aufzeichnung soll künftigen Generationen zu gute kommen, damit diese erkennen, daß Jhvh jene Ereignisse vorausgesagt habe.

3) Vermöge ihres Ursprungs steht die Weissagung nicht nur in Zweckbeziehung, sondern auch in genetischem Zusammenhang mit den geschichtlichen Verhältnissen der jedesmaligen Gegenwart. Weil die zukunftsgeschichtlichen Erkenntnisse den Propheten nur in psychologisch vermittelter Weise vom Geist Gottes mitgeteilt wurden, so giebt die Offenbarung ihnen keine Kunde von dem, was mit den Verhältnissen ihrer Gegenwart in gar keinem Zusammenhang steht. Jeder Prophet hat darum seinen bestimmten zukunftsgeschichtlichen Horizont, der so weit reicht, als die im Licht des Reiches Gottes betrachtete Gegenwart das Zukünftige schon in ihrem Schoß trägt. Dieser Horizont kann bald enger bald weiter sein; aber von ganz neuen Entwicklungsperioden der Geschichte, die über diesen Horizont hinausliegen, oder gar von einzelnen Ereignissen derselben weiß der Prophet nichts und weissagt er nichts. Die Weissagung gestattet, da sie nie vom Boden der Gegenwart sich ablöst, keinen unbeschränkten Ausblick in die Zukunft. Über den geschichtlichen Horizont hinaus blickt sie nur auf die Vollendung des Gottesreichs und den letzten Entscheidungskampf zwischen Weltreich und Gottesreich.

4) Die Kenntnis der Zustände und Verhältnisse seiner Zeit ist demnach der eine Faktor, welcher die Entstehung der Weissagung im Propheten psychologisch vermittelt. Der andre Faktor ist die aus dem Gesetz und dem früheren Prophetenwort gewonnene Erkenntnis der Offenbarungswahrheit. Alle Weissagung ist nämlich eine Anwendung der Grundideen der ATl. Offenbarungserkenntnis auf die Verhältnisse der Gegenwart und die sich aus ihr herausgestaltende künftige Geschichte. Der Prophet ist dessen gewiß, daß die Grundwahrheiten, die er nicht seiner reflektierenden Thätigkeit verdankt, vom Geist Gottes eingegeben sind und darum vollen Anspruch auf Richtigkeit haben. Er steht wie in seiner Erkenntnis so auch in der theokratischen Geschichtsschreibung auf der Höhe der religiösen Entwicklung.

5) In einzelnen Fällen ist die auf diese Weise entstandene unmittelbare Gewißheit über das, was in Gottes Rat beschlossen ist, ein klares und bestimmtes Vorauswissen einzelner geschichtlicher Thatsachen. Derartige Weissagungen betreffen aber in der Regel nur Ereignisse, welche der nächsten Zukunft angehören. Die Erfüllung oder Nichterfüllung solcher Weissagungen ist das in Deut. 18, 22 und Jer. 28, 8 f. angegebene Kennzeichen echter oder falscher Propheten.

Erfüllt hat sich die Weissagung Michas 1. Kön. 22. Dasselbe gilt von den Verheißungen des Jesaja über Pekach und Rezin (8, 4 ff.) und über Assyrien (Kap. 37). Erfüllt sind die Weissagungen des Jeremia über die Zerstörung Jerusalems und die Rückkehr des Volks aus dem Exil; freilich bedeuten die 70 Jahre (29, 10) eine runde Zahl, die auch chronologisch nicht genau zutrifft. Erfüllt hat sich auch die Weissagung über den Tod des falschen Propheten Chananja (Jer. 28, 16 f.). — Eine Beschränkung solcher bestimmten Weissagung liegt aber vor, wenn auf dem Gebiet der menschlichen Freiheit, durch welche der Ratschluß Gottes bedingt ist, eine Änderung eintritt.

6) In der Regel ist die Erfüllung der einzelnen Weissagungen ausgesprochenermaßen oder stillschweigend an bestimmte, dem ethisch-religiösen Gebiet der menschlichen Freiheit angehörige Bedingungen geknüpft. Treffen diese nicht ein oder ändern sie sich, so bleibt auch die Erfüllung der Weissagung aus. Nur die Grundzüge des ewigen Ratschlusses Gottes stehen unwandelbar fest, nicht aber die Modalitäten ihrer Verwirklichung. Das A. T. zeugt selbst ausdrücklich gegen den Irrtum, daß jede einmal ausgesprochene Weissagung eines Propheten notwendig erfüllt werden müsse. So hat das Büchlein Jona den Zweck, die Freiheit Gottes und die Bedingtheit der Weissagung durch das Verhalten des Menschen darzuthun. Vergl. Jer. 18, 8 ff. 26. Joel 2, 13 f. Am. 7, 1 ff.

7) Viele Weissagungen haben einen allgemeinen, unbestimmten Charakter, weil der Prophet kraft der ihm gegebenen Offenbarung nur eine allgemeine Kunde von einem kommenden Gericht oder einer zukünftigen Errettungsthat Gottes hat. Häufig aber führen die Propheten in diesem Fall solche Weissagungen in rednerischem Interesse individualisierend aus, ohne aber selbst auf solche speciellen Züge, die nur als Darstellungsform Bedeutung haben, ein besondres Gewicht zu legen oder von ihrem Eintreffen die Wahrheit ihrer Weissagung abhängig machen zu wollen. Die genaue Erfüllung der einzelnen Züge solcher Weissagung darf daher nicht vorausgesetzt oder erwartet werden.

Vergl. die poetische Ausmalung des Verfassers von Jes. 40—66 von den sprudelnden Quellen und der üppigen Vegetation in der Wüste. Die buchstäbliche Erfüllung dieser Weissagung hat der Prophet selbst gewiß nicht erwartet; sie war erfüllt, wenn das Volk unter Gottes Schutz heimkehrte. — So ist die individualisierende Ankündigung des Amos (Kap. 1 und 2) in ihrer Erfüllung an den einzelnen Völkern nicht nachweisbar. Und doch ist das von Amos geschaute Strafgericht durch die assyrische Weltmacht vollzogen worden, und zwar an den Aramäern und dem

Zehnstämmereich — und hierauf gerade legt Amos das Hauptgewicht — in der von ihm angegebenen Weise. — Auch die von Jesaja (Kap. **13**) angekündigte Zerstörung Babels und die von Ezechiel (Kap. **26**) geweissagte Vernichtung von Tyrus hat nur eine teilweise Erfüllung gefunden.

8) Weil die Propheten das Ende in naher Zukunft erwarten, so schildern sie häufig die bevorstehenden Gerichte so, als ob in denselben schon das letzte Entscheidungsgericht vollzogen würde. Ebenso wird öfter eine als nahe bevorstehend angekündigte Zeit des Heils mit Zügen des Bildes der messianischen Zeit geschildert. In solchen Fällen findet die Weissagung geschichtlich nur eine relative, teilweise Erfüllung.

Vergl. die idealen Züge in Jes. 2. Die Ansicht von einer mehrmaligen, stufenmäßigen, immer vollkommeneren Erfüllung der Weissagung hat eine relative Berechtigung.

§ 49.

Die messianischen Verheißungen.

Diese erfordern unter den Weissagungen zukünftiger Ereignisse eine besondre Betrachtung. Die messianische Verheißung ist ein wesentlicher Bestandteil der prophetischen Predigt. Bei Ankündigung von Strafgerichten weist der Prophet gewöhnlich auf die Verwirklichung des Gnadenratschlusses Gottes hin, die durch solche Gerichte mitherbeigeführt werden solle. Dann fehlt es nie an Ausblicken auf die messianische Zeit. Die Grundzüge der messianischen Verheißung bleiben sich wesentlich gleich. Dennoch gestaltet sie sich bei den verschiedenen Propheten und zu verschiedenen Zeiten in recht abweichender Weise aus. Namentlich hat jedes Bild der messianischen Zeit bald eine größere bald geringere ATl. Färbung, und jedes gewinnt durch die enge Beziehung, in welcher auch die messianische Weissagung zu den jedesmaligen Zeitverhältnissen des Propheten steht, seine besondren, ihm eigentümlichen zeitgeschichtlichen Farben. Bald wird das messianische Heil als politisches Glück und äußerer Segen des Landes, bald als sittlich-religiöse Erneuerung des Volks durch Tilgung der Sünden und Ausgießung des Geistes dargestellt. Bald soll das Heil nur dem Volke Israel, bald auch den Heiden zu teil werden. Hier wird das Heil durch Jhvh selbst herbeigeführt, und dort durch den wahren Kern des Bundesvolks; hier werden die

Propheten als Organe Jhvhs bezeichnet, und dort ist es ein durch Gerechtigkeit ausgezeichneter König aus dem Hause Davids (messianische Weissagung im engeren Sinn). Bald wird das Gottesreich der messianischen Zeit als ein dem ATl. entsprechendes geschildert, bald als ein von ihm verschiedenes, des Tempels und namentlich des levitischen Priestertums entbehrend.

Diese zeitgeschichtlichen und ebenso auch die specifisch ATl. Züge der messianischen Weissagung dürfen weder mit Hengstenberg durch spiritualistische Deutung verflüchtigt noch mit Auberlen u. a. zu dem Wesentlichen in der Weissagung gerechnet und als Weissagungen betrachtet werden, deren Erfüllung, wenigstens soweit sie Israels Verherrlichung und centrale Stellung in der Menschheit betreffen, noch bevorsteht. Beide Verirrungen ruhen auf der falschen Voraussetzung, daß Weissagung und Erfüllung sich decken, auf dem hieraus hervorgehenden unberechtigten Streben, alle einzelnen Züge der messianischen Weissagungen zu einem einheitlichen Gesamtbilde der messianischen Zeit zusammenzustellen, auf Vermischung des Alt- und Neutestamentlichen und auf Mangel an Einsicht in den geschichtlichen Charakter und die Entwicklung der messianischen Weissagung.

Vergl. Bertheau, die ATl. Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit, Jahrbb. f. deutsche Theol., IV 1859, H. 2 u. 4. Bleek, die messianischen Weissagungen im Buche Daniel, mit besondrer Beziehung auf Auberlens Schrift über Daniel und die Apokalypse, Jahrbb. f. deutsche Theol., V 1860, H. 1. S. 45—101. Über den entgegengesetzten Irrtum des Rationalismus in der Betrachtungsweise der messianischen Weissagungen s. § 48.

Zur Gewinnung eines heilsgeschichtlichen Verständnisses der messianischen Weissagungen hat man folgende Punkte festzuhalten:

1) Weil die messianische Weissagung immer zunächst den Zeitgenossen des Propheten zur Mahnung, zum Trost und zur Glaubensstärkung dienen sollte, mußte sie das dem Volke Gottes bestimmte Heil in unmittelbarer Beziehung auf die Verhältnisse der Gegenwart und auf die zunächst bevorstehenden Ereignisse darstellen. So oft die Zeitverhältnisse sich änderten, mußten ihre wesentlichen Grundzüge im einzelnen in anderer Weise ausgeführt werden, indem sie auf die neuen Verhältnisse angewendet wurden. Waren doch die nächsten Ereignisse, deren Erkenntnis und Auslegung die Berufsaufgabe der Propheten bildete, auch ein Stück des Weges zum Ziel.

2) Die innige Beziehung der messianischen Weissagungen auf die geschichtlichen Verhältnisse der jedesmaligen Gegenwart ergiebt sich aber auch aus der psychologisch-vermittelten Entstehungsweise derselben. Zeit und Stunde der vollendeten Ausführung des Heilsratschlusses Gottes war den Propheten verborgen. Von der vorangehenden geschichtlichen Entwicklung übersahen sie nur so viel, als innerhalb ihres zeitgeschichtlichen Horizonts lag (§ 48, 3). Indem sie nun, wie es in der Natur aller lebendigen Hoffnung liegt, das messianische Heil in größtmöglicher Nähe erwarteten, fällt der Anbruch der messianischen Zeit für ihre Betrachtung und in ihrer Darstellung immer in die Zeit unmittelbar nach den zunächst bevorstehenden Gerichten, die innerhalb ihres geschichtlichen Horizonts liegen. Und da sie die in den Verhältnissen der Gegenwart und in den kommenden Gerichten liegenden Hindernisse der vollständigen Ausführung des Heilsratschlusses Gottes kennen, so muß die Ankündigung der Wegräumung dieser Hindernisse immer einen Bestandteil ihrer messianischen Weissagung bilden. Hieraus erhellt, daß die zeitgeschichtliche Färbung dieser Verkündigung mit dem Wechsel der Zeitverhältnisse immer eine andere werden muß.

3) Infolge der psychologisch vermittelten Entstehung der messianischen Erkenntnisse bildet zu verschiedenen Zeiten bald die eine bald die andre der in der ATl. Religion enthaltenen und in Institutionen der Theokratie verkörperten Ideen den Hauptausgangspunkt der messianischen Weissagung und die Hauptquelle ihres eigentümlichen Inhalts. Sie knüpft sich nämlich immer an denjenigen Faktor im Organismus der Theokratie an, von welchem zur Zeit des Propheten Bestand und Schicksal des Gottesreichs vorzugsweise bedingt ist. Daher giebt es Zeiten, in denen vorzugsweise vom messianischen König geweissagt wird, während in andren nur im allgemeinen die Vollendung der Gemeinde angekündigt, in noch andren dagegen die prophetisch-mittlerische Berufsarbeit und das Leiden des den Ratschluß Gottes zur Ausführung bringenden Knechts Gottes geschildert wird. Ebenso hebt die messianische Weissagung vorzugsweise die nationalen und theokratischen Interessen hervor, welche für die jedesmalige Gegenwart von besonderer Bedeutung sind.

4) Eine weitere Folge der organischen Entstehung der messianischen Weissagung im Geist des Propheten besteht darin, daß die Gottesgedanken, welche zur Zeit des Propheten den Gang der

Geschichte Israels vorzugsweise bestimmen und mit welchen der Geist des Propheten darum auch besonders beschäftigt ist, auch die Grundgedanken werden, die seiner messianischen Weissagung ihren eigentümlichen Charakter geben. So oft im Verlauf der Geschichte des ATl. Gottesreichs Neues sich vorbereitet, leuchten demgemäß auch neue Erkenntnisse über den Heilsratschluß Gottes in der messianischen Weissagung aus.

So ist die Vorstellung des Jeremia von dem Gottesreich der Zukunft von ganz anderer Art, als bei Ezechiel und Maleachi, die auf den Tempeldienst und die Satzungen der Opferthorah größeres Gewicht legen.

5) Mit dem Fortschritt der Geschichte des Alten Bundes ist darum im allgemeinen auch eine stufenmäßig fortschreitende Enthüllung des Heilsratschlusses Gottes in der messianischen Weissagung verbunden.

In der älteren Zeit wird mehr die äußere Seite des messianischen Heils hervorgehoben; mit der Zeit schwinden die zeitgeschichtlichen Züge, und das geistliche Heil der messianischen Zeit und ihr ewiger Kern leuchtet zumal bei Jeremia immer heller durch die äußerliche Hülle hindurch.

6) Jedoch übt auch die Geisteseigentümlichkeit und der Standpunkt der religiösen Erkenntnis der einzelnen Propheten auf den Inhalt und die Darstellungsform ihrer messianischen Weissagungen einen bestimmenden Einfluß aus.

Das Wertlegen Ezechiels auf den levitischen Kultus im messianischen Reich hängt damit zusammen, daß er mehr auf dem priesterlichen Standpunkte stand als Jeremia, der mit der gesamten Priesterschaft fortwährend zu kämpfen hatte.

7) Man muß darauf verzichten, alle einzelnen Züge der verschiedenen messianischen Weissagungen zu einem Gesamtbilde der messianischen Zeit zusammenzusetzen und die genaue Erfüllung jedes einzelnen Zuges in Christo und seinem Reiche nachzuweisen. Denn gerade die konkretesten Züge jener Weissagungen hätten nur dann ihrem Wortlaut nach erfüllt werden können, wenn die messianische Zeit wirklich so bald angebrochen wäre, als die Propheten erwarteten. Sie haben zunächst nur Bedeutung, sofern sie für eine bestimmte Zeit Momente der einen organisch-geschichtlichen Entwicklungsprozeß durchlaufenden messianischen Weissagung gewesen sind.

8) Nur sofern in den einzelnen messianischen Weissagungen die Fülle der in der messianischen Idee enthaltenen einzelnen

Momente durch Anwendung auf verschiedenartige Verhältnisse hervortritt, ergänzen sich die einzelnen Weissagungen gegenseitig und nur hinsichtlich ihres idealen Gehalts finden auch die konkreten zeitgeschichtlichen Züge derselben im Neuen Bund ihre Erfüllung.

9) Um den wesentlichen Gehalt der einzelnen Weissagungen erkennen zu können, darf man dieselben nicht in ihrer Vereinzelung, sondern muß sie als Glieder in der ganzen Entwicklungsreihe der messianischen Weissagung des Alten Bundes betrachten. Im Lichte der entwickelteren Weissagung zeigt sich schon vielfach, was in der unentwickelteren nur zeitgeschichtliche oder individuelle Bedeutung hat und was dagegen Ausdruck des ewigen Ratschlusses Gottes ist.

10) Es enthält aber alle messianische Weissagung des Alten Bundes noch einzelne Züge, die im Licht des Neuen Bundes sich als bloße ATl. Hülle der ewigen, im Neuen Bund zur Ausführung gekommenen Gottesgedanken darstellen. Und auch in ihrer entwickeltsten Gestalt erhebt sie sich nicht zu der vollen Erkenntnis des Heilsratschlusses Gottes, welche im Neuen Bund gegeben ist, namentlich nicht zu der Erkenntnis, daß der Messias der ins Fleisch gekommene Sohn Gottes sein und daß das Gottesreich der Vollendung als Himmelreich das Diesseits und das Jenseits umfassen werde.

11) Ihrem wesentlichen Gehalt nach finden aber alle messianischen Weissagungen des Alten Bundes, auch die, welche ihrem geschichtlichen Sinne nach nicht von der Person des Messias handeln, in Christo und durch ihn ihre einheitliche Erfüllung, weil Christus die centrale Stellung des Mittlers alles Heils im Reiche Gottes einnimmt. 2. Kor. **1**, 20.

12) Teilweise steht aber diese Erfüllung der ATl. Weissagung durch Christus noch bevor, weil diese auf die noch zukünftige Vollendung des Gottesreichs geht. Jedoch dürfen nur die unerfüllten Weissagungszüge, welche sich im Licht der NTl. Offenbarung nicht als ATl. Hülle der ewigen Gottesgedanken darstellen, als solche betrachtet werden, deren Erfüllung noch bevorsteht.

§ 50.

Die prophetischen Schriften als Offenbarungsurkunden.

Die ältesten Propheten scheinen keine Aufzeichnungen gemacht zu haben. So wird von Samuel nur gesagt, daß er das Königsrecht niedergeschrieben habe. Sie begnügten sich mit der lebendigen

mündlichen Rede. Erst mehr als 200 Jahre nach Samuel entsteht eine prophetische Litteratur, indem die Propheten ihre öffentlich gehaltenen Reden hernach aufzeichnen. Manchmal geschieht dies auf besondren göttlichen Befehl: Jes. 8, 1. Jer. 30, 2. 36, 1 f. Hab. 2, 2 f. Dabei haben die Propheten die mündliche Predigt nicht wortgetreu aufgezeichnet, sondern manchmal nur ihren Inhalt in summarischer Kürze zusammengefaßt. Auch haben sie die zu verschiedenen Zeiten ergangenen Aussprüche, die denselben Gegenstand und dieselben Verhältnisse betrafen, oftmals zu einem schriftstellerischen Ganzen verbunden, z. B. Jes. 2—4. 7—9, 6. Manchmal haben sie (wie Am. 1) ihre mündlichen Vorträge noch weiter ausgeführt und formell künstlicher ausgestaltet. Die Aussprüche über fremde Völker sind von den älteren Propheten wohl meist nur schriftlich koncipiert worden. Aber auch die späteren Propheten wirkten teilweise durch nur geschriebene und nicht gehaltene Reden; vergl. das Sendschreiben Jer. 29, Jesaja Teil II., Ezechiel. Von Jeremia wissen wir (36, 4 ff.), daß er sich des Baruch als Amanuensis bediente, und diesem seine bis zum 4. resp. 5. Jahr des Jojakim gehaltenen Reden zweimal diktierte. Manche Propheten haben bei ihren Aufzeichnungen sogleich ein schriftstellerisches Ganze beabsichtigt wie der Verfasser von Jes. II; andre wie Ezechiel haben wenigstens Sammlungen ihrer einzelnen Reden veranstaltet. Von noch andren aber gingen auch nur auf einzelne Blätter geschriebene Reden aus; einige derselben sind, in größere prophetische Werke eingeschaltet oder in Prophetengeschichten mitgeteilt, uns erhalten geblieben.

Die so entstandenen prophetischen Schriften sind im vollsten Sinne des Worts authentische Offenbarungsurkunden. Sie rühren von den Offenbarungsempfängern selber her und sind durch diese vom Geist Gottes erleuchteten Männer eben zu dem Zweck geschrieben, die Kunde von den ihnen zu teil gewordenen Offenbarungen an die Nachwelt zu überliefern. Somit vertreten die prophetischen Schriften für die Nachwelt die mündliche Predigt der Propheten. Wie ihre Rede sich als prophetenverkündigtes דְּבַר יי giebt, so sind ihre Schriften סֵפֶר יי, prophetengeschriebenes Gotteswort, Jes. 34, 16. Zwar sind es nur menschliche Schriften, wie auch die Predigt der Propheten eine menschliche war, und doch stammte sie nicht aus ihrem eignen Herzen. Sie bringt die Offenbarung des Göttlichen in menschlicher Form uns nahe. — Über die

Bedeutung der prophetischen Schriften für die christliche Gemeinde sei folgendes bemerkt:

1) Gerade in den prophetischen Schriften finden sich die kräftigsten und energischsten Bezeugungen der religiösen und sittlichen Grundwahrheiten, deren innerliche Aneignung die Voraussetzung aller lebendigen christlichen Heilserkenntnis und des echten christlichen Lebens ist. Vergl. Riehm, über die Bedeutung des A. T. für christliche Erkenntnis und das religiöse Leben der christlichen Gemeinde, Halle 1864, S. 25—37.

2) Die namentlich aus den prophetischen Schriften zu gewinnende Erkenntnis, wie die Offenbarung und das Heil in Christo im Alten Bunde eine lange Reihe von Jahrhunderten hindurch vorbereitet worden ist, bestärkt in uns die Gewißheit der christlichen Glaubensüberzeugung, und die Beschäftigung mit der Weissagung regt die Empfänglichkeit für die Gnaden- und Heilsoffenbarung Gottes in Christo immer aufs neue an und vergegenwärtigt dem Christen die Heilsgüter, welche ihm in Christo geschenkt sind, vergl. Riehms lebendig Vortrag a. a. O. S. 21 ff.

3) Je mehr ein Christ mit dem prophetischen Gotteswort vertraut wird, um so klarer erkennt er die Grundgesetze des göttlichen Weltregiments, wie sie sich aus dem Wesen Gottes und seinem Reichsplan ergeben, und umsomehr wird er geübt, die Ereignisse und Bestrebungen der Gegenwart im Hinblick auf das Endziel der Wege Gottes und überhaupt nach religiösem Maßstab richtig zu beurteilen und die Zeichen der Zeit recht zu beachten und zu deuten.

Diejenigen, welche besondres Gewicht auf das prophetische Gotteswort legen, gehen großenteils darin irre, daß sie in demselben Aufschlüsse über den Entwicklungsgang des Gottesreichs im einzelnen auch für die Gegenwart und Zukunft in bestimmten Vorausverkündigungen sehen. Solche giebt aber die Weissagung weder in den ATl. Propheten noch in der Offenbarung Johannis. Dennoch ist die Weissagung ein festes prophetisches Wort, und wir thun wohl daran, daß wir darauf achten als auf ein Licht (2. Ptr. **1**, 19). Das prophetische Wort ist wirklich das Mittel, sich darüber zu orientieren, welche Zeit es sei. Nur muß man es recht gebrauchen, nämlich so wie die Propheten selbst die Weissagungen ihrer Vorgänger gebraucht haben: sie suchten darin keine einzelnen Aufschlüsse über die Ereignisse ihrer Zeit und der nächsten Zukunft, sondern sie entnahmen daraus die Grundgesetze des göttlichen Weltregiments und die Grundzüge seines Reichsplans, und diese wendeten sie auf ihre Zeitverhältnisse an; dadurch wurden sie über letztere orientiert. So dürfen auch wir nicht das mechanische Verfahren anwenden,

daß man willkürlich die Weissagung auf unsre Zeitgeschichte bezieht, sondern wir müssen die Grundgedanken der Weissagung uns innerlich aneignen, um sie dann auf die Zeitgeschichte anzuwenden. Nur so leistet uns das prophetische Gotteswort den Dienst, den es uns leisten soll. Dadurch lernt man die Bestrebungen der Zeit nach ihrem wahren Charakter beurteilen, und auch in gewissem Maße voraussehen, wohin sie führen müssen; man ist dann weniger in Gefahr, von Zeitströmungen fortgerissen zu werden und falschen Hoffnungen oder ungegründeten Befürchtungen sich hinzugeben. Man lernt mehr und mehr unsre Zeitgeschichte in dem höheren Licht betrachten, in welchem sie als ein Stück des Weges erscheint, der zu dem Endziel der Wege Gottes führt. — Es versteht sich, daß das rechte Achten auf die Zeichen der Zeit und ihre Deutung einer nüchternen Beobachtung der Zeitverhältnisse bedarf, eines gesunden, unbefangenen, durch keine Parteiinteressen getrübten und durch das Interesse am Reiche Gottes erleuchteten Blickes. — Nur hingedeutet sei darauf, daß die Beschäftigung mit der Weissagung auch zu dem von Christo und den Aposteln uns zur Pflicht gemachten Warten auf den Tag des Menschensohnes, zur Bereitschaft auf das Gericht immer wieder mahnt.

Was für Entwicklungsperioden des Reiches Gottes, von denen so viele Ausleger der Apokalypse zu wissen vorgeben, nach dem verborgenen Ratschluß Gottes noch zukünftig sind, das können wir nicht und brauchen wir nicht zu wissen. Es genügt, den Blick auf das Endziel der Wege Gottes gerichtet zu halten und unsre Zeitgeschichte als ein Stück des Weges dahin zu erkennen. Mehr wußten auch die Propheten zu ihrer Zeit nicht.

Litteratur.

Chr. Aug. Crusius († in Leipzig 1775), hypomnemata ad theologiam propheticam I (3 Teile), Leipzig 1764—78. Hengstenberg, Christologie, 2. Ausg. III, Abt. 2, S. 158—217. Knobel, der Prophetismus der Hebräer, 2 Bde, Breslau 1837. Friedr. Burch. Köster, die Propheten des A. und N. T. nach ihrem Wesen und Wirken dargestellt, Leipzig 1838. Fr. Düsterdieck, de rei propheticae in V. T. quum universae tum messianae natura ethica, Göttingen 1852. Hofmann, Weissagung und Erfüllung im A. und N. T., 1841 und 44. Delitzsch, die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Crusius und ihre Entwicklung seit Hengstenberg, 1845. Ewald, die Propheten des Alten Bundes I, S. 1—64, 1840. Gustav Baur, Kommentar zu Amos; Geschichte der ATl. Weissagung I, 1861. Stähelin, die messianischen Weissagungen des A. T., Berlin 1847. Tholuck, die Propheten und ihre Weissagungen, Gotha 1860. Bertheau, die ATl. Weissagung

von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1859, S. 314 ff. 595 ff. 1860, S. 486 ff. Küper, das Prophetentum des Alten Bundes, Leipzig 1870. Hitzig, Kommentar zu Jesaja. Öhler, Art. Weissagung in Herzogs Realenc.; 2. Ausg. von v. Orelli. Friedr. Ed. König, die Offenbarungen des A. T., 2 Bde., Leipzig 1882. v. Orelli, die ATl. Weissagung und die Vollendung des Gottesreichs, Wien 1882. Kleinert, Art. Prophetentum in Riehms bibl. Handwörterbuch. Riehms Aufsätze in den Stud. u. Krit. 1865 u. 69 sind erneuert und zusammengefaßt in seiner Schrift: die messianische Weissagung, 2. Aufl., Gotha 1885.

Kapitel II.

Die ältesten Propheten in der Zeit vor dem Auftreten der assyrischen Weltmacht.

§ 51.

Joel.

Ob man Joel wie bisher für den ältesten Propheten erklären und voranstellen darf, ist bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung zweifelhaft. Sein Name ist יוֹאֵל d. h. Jhvh ist Gott. Sein Vater hieß Pethuel. Da Joel sonst nirgends erwähnt wird, so wissen wir von seinen persönlichen Verhältnissen nur, was sich aus unserm Buche ergiebt. Danach war er ein Judäer und hielt sich zur Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit in Jerusalem auf: **1**, 9. 13 f. 16. **2**, 1. 9. 15. 17. **3**, 5. **4**, 1 f. 6. 16 f. 20 f.

1. Der Inhalt des Buchs zerfällt in zwei Teile: der 1. Teil enthält Klage und Vermahnung; der 2., mit **2**, 18 beginnend, enthält Verheißungen. Schwerlich hat Joel diese beiden Reden in einem Zuge gehalten. Sicher hat er mehrfach zum Volke geredet, den Inhalt dieser Reden aber bei der schriftlichen Konzeption zusammengefaßt. Das Buch zerfällt in 8 Absätze, 3 im 1., 5 im 2. Teil.

I. 1) Kap. **1** beginnt: „höret dies". Geklagt wird über eine das ganze Land verheerende Heuschreckenplage. Die Priester werden zur Anordnung eines allgemeinen Fast- und Bußtags aufgefordert; denn der Gerichtstag Jhvhs sei nahe.

2) 2, 1—14 beginnt: „stoßet in die Posaune zu Zion". Eine verstärkte Aufforderung zu einer gottesdienstlichen Versammlung, da in dem Heuschreckenheer sich die Nähe des Gerichtstags ankündigt; vielleicht werde Jhvh sich erbarmen.

3) 2, 15—17, mit demselben Ansatz beginnend, ein noch stärkerer Aufruf zur Buße.

II. 4) 2, 18—27: Verheißung der Hilfe aus der gegenwärtigen Not. Jhvh wird sich als Israels Gott bewähren und sein Volk nimmermehr zu Schanden werden lassen.

5) Kap. 3: eine messianische Verheißung der Ausgießung seines Geistes über sein Volk. Die Errettung aller wird angekündigt, die Jhvhs Namen anrufen.

6) 4, 1—8: Dann wird Jhvh Gericht halten über die Völker, die sich an Juda versündigt haben.

7) 4, 9—17: Der Prophet hebt von neuem an und fordert die heidnischen Völker auf, gerüstet gegen Jerusalem zu ziehen, wo Jhvh sie vernichten werde.

8) 4, 18—21: Der Prophet schließt mit der nochmaligen Verheißung der Üppigkeit des Landes, während Ägypten und Edom zur Wüste werden sollen. Der Herr aber werde in Zion wohnen.

In der ganzen Rede ist ausschließlich das Reich Juda berücksichtigt. Vom Reich Israel ist mit keiner Silbe die Rede.

Eine exegetische Streitfrage ist es, ob in den beiden ersten Kapiteln von einer wirklichen Heuschreckenplage die Rede sei, oder ob letztere eine allegorische Darstellung eines in Juda eingefallenen feindlichen Kriegsheeres sei. Diese allegorische Auffassung teilen der Chaldäer, Hieronymus, Abarbanel, Luther, Grotius u. a., in neuerer Zeit Hengstenberg und Hävernick. Der Hauptgrund für die bildliche Deutung liegt in 2, 7. 9, wo von den Heuschrecken die Rede ist, während 4, 2—6 ein feindliches Heer erwähnt ist. Jene Auffassung ist indes nicht möglich nach Stellen wie 2, 4. 7; in V. 25 werden die Heuschrecken von Jhvh geradezu sein Heer genannt. Dazu kommt, daß die Ausmalung des Bildes der Heuschreckenplage für eine allegorische Darstellung doch eine gar zu ausführliche wäre. Ferner wird die gegenwärtige Not immer so geschildert, daß fast ausschließlich von der Verwüstung des Landes, von der Abschälung seiner Weinstöcke und Feigenbäume (1, 7) die Rede ist, nicht aber von der Tötung und Gefangenführung der Einwohner. Endlich beginnt auch die Verheißung damit, daß Gott wieder Getreide, Most und Öl geben werde, sodaß das Volk sich sättigen könne. Daher ist anzunehmen, daß Joel eine wirkliche Heuschreckenplage schildert und in der Vernichtung des Heuschreckenschwarms eine Bürg-

schaft dafür erkennt, daß Jhvh die ebenfalls kürzlich ins Land eingefallenen Feinde Israels bestrafen werde.

Eine vermittelnde Ansicht hat Merx (die Prophetie des Joel u. s. w., Halle 1879) begründet. Nach Merx ist allerdings in Kap. **1** von wirklichen Heuschrecken die Rede, keineswegs aber von einer der Zeit Joels angehörigen Heuschreckenplage. Vielmehr versetzt uns Joel schon **1**, 2 an den Anfang des Weltgerichts; seine Rede ist auch nicht an seine Zeitgenossen sondern an die gerichtet, welche zu dieser Zeit sein werden. Das letzte Gericht und die letzte Erlösung paralleliſiert er mit der Ausführung aus Ägypten. Die Heuschrecken entnimmt er aus Ex. **10**, 4 ff. Es sind wirkliche Heuschrecken, aber doch nicht die gewöhnlichen, sondern apokalyptisch-eschatologische, welche (wie in Apok. **9**, 3 ff.) die Nähe des Gerichtstags ankündigen. In Kap. **2** wird dies Bild verwendet, um ein Heer zu bezeichnen, welches das Land überschwemmt. Die Schilderung hält sich auf der scharfen Grenzlinie zwischen Metapher und wirklicher Schilderung (z. B. **2**, 4. 7), schlägt aber schließlich (**2**, 10 ff.) in die Metapher um. Hier haben nun die Heuschrecken symbolische Bedeutung (S. 65). Der צְפוֹנִי (**2**, 20) ist das nach Ez. **38**, 6. 15 von Mitternacht herkommende Heer Gogs, wie ja Joel überhaupt auf Ezechiel fußt. — Man kann weder leugnen, daß dies Wort (**2**, 20) der geschichtlichen Erklärung große Schwierigkeit macht, noch daß in Kap. 2 die Schilderung teilweise das Gericht mit Zügen schildert, welche (wie 2, 10 ff.) fast unglaubliche Hyperbeln enthalten. Derartige Stellen kann man sich nur so zurechtlegen, daß dem mitten in der furchtbarsten Kalamität lebenden Propheten die Phantasie alle Schrecken des Gerichtstages vorgeführt und so auch die Wirklichkeit düster und grell mit den phantastischen Farben der geängstigten Seele ausgemalt hat. Möglich ist es, mit Holzhausen und Schlottmann anzunehmen, daß Kap. **2** wirklich eine symbolische Schilderung gemeint sei, vergl. **4**, 9 ff. **2**, 10. **3**, 3 f. **4**, 15 f. Jndes unter הַצְּפוֹנִי können nach dem Zusammenhang immer nur die Heuschrecken verstanden werden.

Für Joels messianische Weissagung ist charakteristisch, daß er sich nur auf Juda beschränkt, ohne eine Wiedervereinigung des Zehnstämmereichs mit dem Reich Juda in Aussicht zu stellen, daß er nichts weiß von einem persönlichen Messias, ferner daß er die Ausgießung des Geistes über alles Fleisch, d. h. über das ganze Volk Gottes verkündigt.

2. Das Zeitalter Joels ist sehr streitig. Die meisten halten ihn für den ältesten Propheten, von welchem uns eine Schrift erhalten ist. Gleichwohl gehen sie in der näheren Bestimmung seines Zeitalters weit auseinander. Credner, Movers, Hitzig, Ewald, Meier, Keil, Schrader (in de Wettes Einl.) u. a. nehmen an, daß sein Buch der ersten Regierungszeit des jüdischen Königs Joas

angehöre und zwar noch vor dem Einfall des syrischen Königs Hasael in Juda geschrieben sei (2. Kön. **12**, 18 f. 2. Chron. **24**, 23 f.), also zwischen 837 und 817. Andre wie Knobel, de Wette und Bleek machen Joel zu einem älteren Zeitgenossen des Amos, sodaß er unter Ussia (um 780) geweissagt hätte. Damit stimmt Hävernick (Einl. II, 2) überein, ohne freilich dafür etwas andres als die Stellung unsres Buches im Kanon geltend zu machen. Hengstenberg geht bis in die Zeit Michas herab, Bertholdt (Einl. IV, 1605) in die Hiskias, Jahn in die Zeit Manasses, wiewohl in letztere Zeit am wenigsten paßt, was über Priester und Tempelkult vorausgesetzt ist. Andre versetzen ihn gar in die nachexilische Zeit; so Vatke (bibl. Theol. I, S. 462 f.), Hilgenfeld (Zeitschr. IX, S. 412), Seinecke (Gesch. des Volks Israel I, S. 44: Joel der Evangelist des A. T.), Duhm (die Theologie der Propheten, S. 275). Merx verweist ihn in die Zeit vor Maleachi, aber nach Nehemias Mauerbau, also nach dem Jahre 445.

Aus dem Buche selber ergeben sich folgende Zeitverhältnisse: Die Veranlassung zur prophetischen Wirksamkeit Joels gab eine außerordentliche Heuschreckenplage, von der wir sonst freilich nichts weiter wissen. Wichtig ist, daß Joel als Hauptfeinde des Reiches Juda die Philister und Phönicier und sodann noch die Edomiter und Ägypter in Betracht zieht, während er weder die Chaldäer noch die Assyrier noch auch die Syrer erwähnt. Nach **4**, 2 ff. hatten die Philister und Phönicier sich dadurch an Juda und Jerusalem versündigt, daß sie das Silber und Gold aus dem Tempel geraubt und kriegsgefangene Judäer unter sich verteilt wie auch an die Javaniten verkauft hatten. Ferner wird in **4**, 19 erwähnt, daß die Edomiter Bewohner des Landes Juda niedergemetzelt hatten.

Diese Ereignisse, auf welche Joel zurückblickt, können für ihn noch nicht in ferner Vergangenheit liegen; wenigstens kann unterdessen dem Reiche Juda von auswärtigen Feinden nichts von so großer Bedeutung widerfahren sein, daß dadurch die Erinnerung an jene Ereignisse hätte in den Hintergrund gedrängt werden können. — Dazu kommt, daß Joel nirgends über Abgötterei im Reiche Juda klagt, vielmehr voraussetzt, daß die Priester in hohem Ansehen stehen und der äußerliche Jhvhkult keine Ursache zur Klage biete. Ebensowenig erwähnt er den König und das Zehnstämmereich. Dieses Schweigen Joels erklärt Merx daraus, daß die Syrer, Assyrier und Chaldäer schon vom weltgeschichtlichen Schauplatz abgetreten waren,

und daß der Kampf gegen Abgötterei bereits ausgekämpft war. Positiv kann zwar für die nachexilische Zeit geltend gemacht werden, was bezüglich des Tempelkultus und der Priesterschaft vorausgesetzt ist. Aber die Stellen **4**, 19 und besonders **4**, 2—6 weisen auf eine ganz geschichtliche Situation hin, die in der nachexilischen Zeit nicht nachzuweisen ist. Auch ist die Weissagung nicht begreiflich aus einer Zeit, in der Judäa unter persischer Gewalt war und ein persischer Statthalter das Land regierte. Von einem Propheten der nachexililischen Zeit würde man die Erwähnung der Ammoniter, Moabiter und Samariter, überhaupt einen viel weiteren Gesichtskreis in ethnographischer Beziehung erwarten. Auch unterscheidet sich Joels Weissagung, wie Steiner hervorgehoben hat, in Darstellung und Inhalt von der Weise Maleachis. Darum muß man für Joel in die vorexilische Zeit zurückgehen. Dann aber ist das Schweigen Joels von den Chaldäern und Assyriern doch nur begreiflich, wenn er vor der assyrischen Periode gelebt hat.

Aus der Erwähnung der Ägypter, die Judas Erbfeinde waren, läßt sich keine Folgerung ziehen; der Prophet könnte etwa an die Eroberung Jerusalems durch Sisak zur Zeit Rehabeams denken (1. Kön. **14**, 25 f.). — Was dagegen von den Edomitern gesagt ist, beweist, daß sie ein selbständiges Reich bildeten. Sodann wird man mit größter Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß die Niedermetzelung von Judäern eben zu der Zeit stattfand, in welcher die Idumäer, durch Jorams Härte gereizt, sich empörten und ihre Freiheit wieder errangen. Dies geschah unter Joram (2. Kön. 8, 20—22), nach berichtigter Chronologie um 850 v. Chr. Da der Nachfolger des Joas, Amazia (797—769), einen großen Teil Edoms wieder eroberte, so wird Joel vorher geweissagt haben; man wird ihn daher nicht in die Zeit des Ussia, des Nachfolgers Amazias, herabrücken dürfen. Amos dagegen setzt die Wiedereroberung des größeren Teils Idumäas durch Amazia deutlich voraus.

Der von Joel erwähnte Überfall Jerusalems durch die Philister und der Verkauf kriegsgefangener Judäer an die Javaniten kann ebenfalls nur in die letzte Regierungszeit Jorams fallen. Dieses Ereignis ist identisch mit dem 2. Chron. **21**, 16 f. **22**, 1 berichteten Vorfall. Die Philister fielen mit den Arabern verbündet in Juda ein, töteten den größeren Teil der königlichen Familie und plünderten die Hauptstadt. Die Phönicier beteiligten sich dabei, wie auch aus Am. **1**, 9 gefolgert werden kann, nur als Sklavenhändler,

indem sie den Philistern und Arabern die Kriegsgefangenen abkauften. Wir müssen demnach annehmen, daß Joel nicht lange nach dem um 845 erfolgten Tode des Königs Joram, jedenfalls vor Amazias Kriegszug gegen die Edomiter, wahrscheinlich aber auch schon vor dem Einfall Hasaels von Syrien (2. Kön. **12**, 17 f.) geweissagt hat. Denn sonst würde Joel den für Joas und die Hauptstadt nach 2. Chron. **24**, 23 f. so unglücklichen Ausgang des syrischen Krieges wohl erwähnt haben. Unmittelbar auf Joram folgte der von Jehu nach zweijähriger Regierung getötete Ahasja und sodann die götzendienerische Athalja; in diese Zeit aber kann Joels Weissagung nicht gehören. So bleibt als Abfassungszeit seines Buches nur die Zeit vor der letzten Regierungszeit des Joas, wahrscheinlich in der ersten Zeit des Joas noch zu Lebzeiten des Hohenpriesters Jojada (837—817).

Allerdings muß man zugestehen, daß es eine gewichtige Instanz gegen die Ansetzung Joels in dieser Zeit giebt. Es muß nämlich auffallen, daß auf die politische und religiöse Verwirrung, welche die götzendienerische Athalja wenige Jahrzehnte zuvor angerichtet hatte, gar nicht zurückgedeutet wird; wie denn überhaupt keine Rüge bestimmter Sünden sich findet. So ist auch der Höhenkult nicht berücksichtigt. Letzteren hatte freilich der Hohepriester Jojada ebensowenig bekämpft. Die Nichtberücksichtigung des Zehnstämmereiches ist aber nicht aus dem Zeitalter, sondern aus dem beschränkten Gesichtskreis und Interesse Joels zu erklären. Anders verhält es sich damit natürlich bei Hosea und Amos, welche eine Mission an das Zehnstämmereich haben; anders auch bei Jesaja und Micha; doch giebt es auch bei diesen Propheten große Partieen, in denen das Zehnstämmereich ebensowenig berücksichtigt ist. Hosea wirft umgekehrt nur einzelne Seitenblicke auf das Reich Juda.

Viele Gesichtspunkte sprechen für die Ansetzung Joels in früher Zeit; einige wie die Nichterwähnung der durch Athalja verursachten Wirren sprechen dagegen. Altertümlich ist auch die Anschauung des Propheten über die Bedeutung des Kultus. Die Spitze des durch die Heuschreckenplage herbeigeführten Unglücks sieht Joel darin, daß man kein Speisopfer mehr darbringen könne. Die Unterbrechung des Tempelkults gilt ihm als Unterbrechung des Verkehrs zwischen Jhvh und Israel. Die Rücksichtnahme auf die Priester und den Tempel deutet auf eine Zeit des herrschenden Jhvhdienstes. König Joas hatte nach 2. Kön. **12** sich lebhaft um die Reparatur des

Tempels gemüht. — Ein Hauptbeweis für das Alter Joels liegt darin, daß er in einer Heuschreckenplage das Anzeichen des Anbruchs des Gerichtstags finden kann. Diese Anschauung wäre unmöglich bei einem Propheten, der die Drangsale der assyrischen und chaldäischen Katastrophe bereits hinter sich hatte.

Ein weiterer Beweis für das Alter Joels liegt in dem Umstande, daß seine Schrift schon von Amos benutzt ist. Denn Am. **1**, 2 ist aus Joel **4**, 16 entlehnt; das umgekehrte Verhältnis ist nicht anzunehmen, da die Stelle bei Joel in gutem Zusammenhange steht. Deutlicher ist das Verhältnis beider Propheten, wenn man Joel **4**, 18 mit Am. **9**, 13 vergleicht. Hier bedient sich Amos übertreibender Ausdrücke; zugleich hat er die erste Vershälfte aus Levit. **26**, 4 f. entlehnt, indem er auch hier die Worte steigert und überbietet.

Freilich scheint gegen die für Joel angenommene ältere Zeit zu sprechen, daß **4**, 1 von Juda und Jerusalem der Ausdruck שׁוּב שְׁבוּת vorkommt. Aber selbst wenn er von einer Zurückführung der Gefangenen zu verstehen wäre, so könnte man daraus keine Abfassung im oder nach dem babylonischen Exil folgern, da aus Kap. **4** klar hervorgeht, daß an die von den Philistern und Phöniciern in die Sklaverei verkauften Judäer zu denken wäre. Auch hat Kamphausen (theol. Arbeiten aus dem rhein. Predigerverein von Evertsbusch, II, 1874) nachgewiesen, daß „die Wiederbringung jemandes wiederbringen" bedeute: ihn in den früheren Zustand versetzen. Vielleicht bedeutet der Ausdruck soviel als: die Gefangenschaft wenden (Merx); jedenfalls nicht: die Gefangenen zurückbringen. Auch **4**, 2 hat man für eine spätere Abfassung geltend gemacht: Jhvh rechtet mit den Heiden, daß sie sein Land teilten. Aber diese Teilung kann nach den folgenden Worten nicht von einer wirklichen Verteilung Kanaans, sondern nur im Sinn der vorausgehenden Worte von der Verteilung der Bewohner des Landes verstanden werden. Auch läßt sich in einer späteren Zeit die im Buch sonst vorausgesetzte Situation nirgends nachweisen. Ebensowenig liegt ein Grund vor, Joel zum Zeitgenossen des Amos zu machen.

Man hat Joel zu einem älteren Zeitgenossen des Amos machen wollen, weil Am. **4**, 6—9 auf dieselbe Heuschreckenplage zurückgewiesen werde, die Joel als eine gegenwärtige schildere. Auch heißen die Heuschrecken הַגָּזָם, der Abschneider, der Fresser, und diese Bezeichnung finde sich sonst nur Joel **1**, 4. **2**, 25. Aber die Identität jener Plage ist zweifelhaft; bei Joel betraf sie Juda, bei Amos das Zehnstämmereich. Keinenfalls würde aus der Identität der Plage die Gleichzeitigkeit der

Propheten zu folgern sein. — Für letztere hat man auch angeführt, daß Am. 1, 6—10 und Joel 4, 4—6 von demselben Vergehen der Philister und Phönicier gegen Juda die Rede ist. Allein Amos hat die Schrift Joels gekannt, und da Joels Drohung gegen diese Völker noch nicht erfüllt war, so hat Amos die Strafe noch einmal angedroht. — Bleek verlegt den Vorfall in die Zeit Ussias, vergl. über diese haltlose Hypothese Stud. u. Krit. 1852, S. 265 ff.

3. Seiner Darstellung und seinem Inhalt nach gehört das Buch Joel zu den vollendetsten prophetischen Schriften. Allerdings ist die Sprache etwas breit, aber dabei ist sie rhetorisch und voll dichterischen Schwunges. Sie ist durchaus rein und klassisch. Der Gedankengang ist wohlgeordnet, die Schilderung lebendig und malerisch-anschaulich, der Rhythmus und Parallelismus regelmäßig.

Es finden sich bei Joel manche Beziehungen auf den Pentateuch: vergl. 2, 2 mit Ex. 10, 14. 2, 3 mit Gen. 3, 23 f. 2, 13 mit Ex. 34, 6. 2, 17 mit Num. 14, 15. Ex. 32, 12. Indes gehören diese Stellen der jehovistischen Überlieferung an, welche älteren Ursprungs ist.

Merx, der Joel in späte Zeit vor Maleachi setzt, läßt den ganzen Inhalt seines Buches aus älteren Weissagungen, namentlich aus Ezechiel, entlehnt sein. Aber der Beweis ist nicht überzeugend; so soll die kurze Notiz Joels über die Tempelquelle auf Ez. 47 fußen.

Der Inhalt der Schrift Joels ist den ewigen Grundideen der ATl. Offenbarung völlig entsprechend; namentlich ruht die messianische Weissagung auf der höchsten Auffassung der Idee des Volkes Gottes. Dagegen tritt der Universalismus der messianischen Weissagung hier noch nicht hervor; das Heil ist partikularistisch auf Juda beschränkt. Nur in 3, 5 ist ein Anknüpfungspunkt für eine universellere messianische Hoffnung gegeben. Von einem persönlichen Messias redet Joel noch nicht. Wichtig dagegen ist seine Weissagung von der Ausgießung des Geistes Gottes auf alles Fleisch, 3, 1 f., von Petrus citiert Apostelgesch. 2, 16 ff.

Litteratur.

1. Zu allen kleinen Propheten: Hieronymus, Ausgabe von Vallarsi, VI. Jo. Merceri († 1570) commtr. in proph. quinque priores inter eos, qui minores vocantur. Jo. Marck, commtr. in duodecim proph. minores, Tübingen 1734, fol. Rosenmüller,

Scholien. Kommentar von Maurer. Hitzig, kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum A. T., 1. Lief., 4. Aufl. von Steiner herausgegeben, 1881. Ewald, die Propheten des Alten Bundes, I, 1840. Umbreit, praktischer Kommentar über die kleinen Propheten, 2 Teile, 1845/46. Keil, biblischer Kommentar über die 12 kleinen Propheten, 1866; 2. Aufl. 1873.

2. Zu Joel: Jo. Leusden, Joel explicatus, 1657. Kommentare von Eckermann, 1786. Justi, 1792. Holzhausen, 1829. Credner, 1831. Ernst Meier, 1841; enthält viele nutzlose Sanskritetymologieen. Brauchbarer ist Wünsche, Leipzig 1872. Viel Wertvolles bei Merx, die Prophetie des Joel und ihre neuesten Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren, Halle 1879.

§ 52.

Amos.

1. In betreff der persönlichen Verhältnisse des Propheten Amos sind wir ausschließlich auf die Nachrichten angewiesen, welche seine Schrift enthält, da er sonst nirgends erwähnt wird. Die Nachrichten einiger Kirchenväter über ihn beruhen auf einer Verwechslung seines Namens עָמוֹס mit עָמוֹץ, dem Vater des Jesaja. Amos war nach **1**, 1 und **7**, 14 f. ein Schafhirte (Luther unrichtig: Kuhhirte) aus Thekoa, einer vier Stunden südlich von Jerusalem auf einem Höhenrücken gelegenen Stadt, welcher die Grenze zwischen der Wüste Juda und dem fruchtbaren Lande bildete. In der Umgebung von Thekoa hütete er seine Schafe und nährte sich von den Früchten der dort zahlreichen Sykomoren, bis der Ruf Jhvhs an ihn erging, dem Zehnstämmereich das göttliche Strafgericht anzukündigen. Er begab sich nach Bethel, dem Hauptsitz des Kälberdienstes. Jedoch scheint auch Samaria ein Schauplatz seiner Thätigkeit gewesen zu sein: **4**, 1 vergl. **3**, 12. 15. **6**, 4 ff. Als er in Bethel das drohende Gericht über Israel und seinen König Jerobeam II. ankündigte, verklagte ihn Amazia, der Oberpriester von Bethel, bei dem Könige wegen Aufreizung zur Empörung und wies ihn von Bethel weg; er möge nach Juda zurückkehren, dort möge er weissagen (**7**, 10 ff). Amos berief sich dagegen auf seine göttliche Sendung und antwortete mit einer Strafankündigung gegen Amazia und noch stärkeren Gerichtsdrohungen gegen Israel. Sein Buch hat Amos sicher erst nach seiner Rückkehr nach Juda geschrieben.

2. Zeit des Amos. Nach der Überschrift weissagte er in den Tagen Ussias, des Königs von Juda, und in den Tagen Jerobeams, des Sohnes des Joas, zwei Jahre vor dem Erdbeben. Diese Angabe wird durch die Erwähnung Jerobeams (7, 9 ff.) sowie durch alle in dem Buche vorausgesetzten historischen Zeitverhältnisse bestätigt. Die Zeit, in welcher Jerobeam II. und Ussia gemeinsam regierten, ist nach berichtigter Chronologie 791—764 v. Chr. Das in der Überschrift erwähnte Erdbeben kommt auch noch Sach. **14**, 5 vor; aber auch diese Stelle giebt keinen genaueren Aufschluß über die Zeit des Erdbebens.

Jerobeam II. war nach 2. Kön. **13**, 4 f. **14**, 26 f. ein Retter und Heiland des Reiches Israel vor den dasselbe bedrängenden Syrern. Hasael hatte alles israelitische Gebiet jenseits des Jordans und selbst eine Anzahl von Städten, welche diesseits des Jordans lagen, erobert. Die israelitische Heeresmacht war so zusammengeschmolzen, daß Joahas, der Sohn Jehus, nur noch 50 Reiter, 10 Wagen und 10 000 Mann Fußvolk hatte (2. Kön. **10**, 32 f. **13**, 3. 7. 22. 25). Diese Ohnmacht hatten auch die Moabiter benutzt, um Streifzüge in das diesseitige Land auszuführen (2. Kön. **13**, 20). — Joas hatte eine Wendung zum Bessern herbeigeführt, indem er die diesseits des Jordans gelegenen Städte zurückeroberte (2. Kön. **13**, 25). Jerobeam II. entriß nun den Syrern auch wieder das Ostjordanland von Hamath bis zum Nordende des Toten Meeres (2. Kön. **14**, 25. 28. vergl. Am. **6**, 14). Als aber so das Zehnstämmereich wieder auf den Höhepunkt seiner Blüte und Macht gelangt war, stellten sich auch die gewöhnlichen Folgen solchen Glückes ein: stolze Sicherheit (Am. **6**, 1), Luxus und Üppigkeit (**3**, 12. 15. **4**, 1 ff. **5**, 11. **6**, 4 ff. 11), Völlerei und schamlose Unsittlichkeit (**2**, 7 f.), Bestechlichkeit der Richter, Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit gegen die Armen (**2**, 6 f. **3**, 9 f. **4**, 1. **5**, 7. 10 ff. **6**, 12. **8**, 4 ff.). Das Volk verhöhnte die treuen Jhvhverehrer, indem es die Nasiräer zwang, Wein zu trinken, oder den Propheten Stillschweigen auferlegen wollte (**2**, 12). In Bethel, Gilgal und Dan wurden vor den Jhvhbildern freilich viele Opfer dargebracht und rauschende Feste gefeiert (**3**, 14. **4**, 4 f. **5**, 5. 21 ff. **8**, 10). Auch traute das Volk auf die Abstammung von dem auserwählten Volke Jhvhs (**3**, 2. **5**, 14. 18. **9**, 7), sodaß manche sogar den Gerichtstag Jhvhs herbeiwünschten in der sichern Erwartung, daß er für sie ein Tag des Heils und für die Heiden ein Tag des Verderbens sein werde. Und doch ward neben dem Jhvhkult, der

ohnedies schon ein Bilderdienst war, auch Götzendienst getrieben, indem in Samaria ein Astartebild aufgestellt und verehrt ward (2. Kön. **13**, 6).

Auch das Reich Juda hatte sich zur Zeit des Amos von dem Schlage, welchen es durch den König Joas von Israel unter Amazia erhielt, wieder etwas erholt. Schon vorher hatte Amazia die Edomiter besiegt und ihre Hauptstadt Sela erobert; und Ussia (2. Chron. **26**) drang mit starker Heeresmacht ebenso nach Süden und Südwesten vor, wie Jerobeam nach Norden und Osten. Er unterwarf Edom fast ganz: namentlich eroberte er die Hafenstadt Elath. Siegreich kämpfte er gegen die Philister: die Mauern von Gath, Jabne und Asdod ließ er schleifen. Auch züchtigte er die räuberischen Araber; und sogar die Ammoniter stellten sich freiwillig unter seinen Schutz und entrichteten einen Tribut. (Freilich geschahen manche dieser Ereignisse erst nach der Abfassung der Schrift des Amos). — Aber auch hier hatte zwar nicht bei dem Könige, wohl aber bei dem Volke das äußerliche Glück schlimme sittliche und religiöse Folgen. Auch die Bewohner Jerusalems waren sicher und übermütig geworden (Am. **6**, 1); in der südlichsten Grenzstadt Beerscheba war der ungesetzliche Kälberdienst des Zehnstämmereichs aufgerichtet (**5**, 5. **8**, 14), und sogar heidnischer Götzendienst hatte Eingang gefunden (**2**, 4).

Da die Gnadenheimsuchung Gottes nur noch größere Verstocktheit des Königs und des Volks von Ephraim zur Folge hatte, so war es der Beruf des Amos, die Bewohner des Zehnstämmereichs gerade in ihrer glücklichsten Periode aus ihrer Sicherheit, in der zumal die Großen in Samaria sich wiegten, aufzuschrecken durch die Ankündigung des nahen Zerfalls und Unterganges des Reiches und sie noch einmal zur Umkehr aufzufordern. Da sein Wort erfolglos blieb, mußte er ihnen das unabänderliche Gottesurteil aussprechen.

Aus dem Umstande, daß Amos die Philisterstadt Gath **1**, 6—8 nicht erwähnt und von einem „Rest der Philister" redet, hat man den Schluß gezogen, daß Gath zur Zeit der Abfassung des Buches des Amos bereits von Ussia erobert war, Asdod dagegen, das derselbe König später ebenfalls eroberte (2. Chron. **26**, 6), bei dieser Gerichtsandrohung (**1**, 8) noch unbesorgt war. Doch ist dieser Schluß unrichtig: der Prophet brauchte ja **1**, 6 ff. nicht sämtliche Philisterstädte aufzuzählen. Zudem wird Gath **6**, 2 ausdrücklich als noch unerobert erwähnt. Hinfällig ist auch die gleiche Schlußfolgerung aus dem Schweigen des Propheten über die edomitische Hauptstadt

Sela (vergl. Art. Sela in Riehms bibl. Handwörterb.) und aus der Erwähnung des „Restes Edoms" (9, 12). — Die Assyrier nennt Amos noch nicht; er deutet nur in seiner Drohung auf ein von Norden her kommendes Volk, vergl. 5, 27. 6, 14. — Fällt nun die Wirksamkeit des Amos in die Zeit von 791—764, so wird seine mündliche Predigt dem Anfangs-, und die Aufzeichnung seiner Schrift dem Endpunkte dieses Zeitabschnittes näher stehen. Vielleicht begann schon nach seiner Rückkehr nach Juda seine Unglücksweissagung am Zehnstämmereich sich zu erfüllen, indem die Eroberungen Jerobeams teilweise verloren gingen.

3. Inhalt des Buches Amos. Es zerfällt in vier Teile, von denen die beiden mittleren den Kern des Ganzen bilden, während der erste als Prolog und der letzte als Epilog betrachtet werden kann.

1) Der Prolog (Kap. 1 und 2) knüpft an einen Ausspruch Joels (Joel 4, 16) an und enthält acht Gerichtsdrohungen. Drei derselben beziehen sich auf die Syrer, Philister und Phönicier; drei auf die stammverwandten Nachbarvölker, die Edomiter, Ammoniter und Moabiter; die beiden letzten auf Juda und vor allem auf Israel, bei welchem der Prophet länger verweilt.

„So rollt das Gewitter, vom sausenden Sturme des heiligen Zorns getragen, strophisch über alle umliegenden Reiche, berührt im Vorübergehen Juda und bleibt endlich über Ephraim stehen, wo es sich mit aller Gewalt furchtbar entladet" (Rückert, Umbreit). Jede Gerichtsdrohung beginnt mit der Formel: „um dreier Vergehen und ob vier nicht wend' ich es", und schließt gewöhnlich mit denselben Worten. Der Prolog will der Strafrede gegen das Zehnstämmereich „einen Weg bahnen" (Ewald): verschont Jhvh die andern Völker und selbst Juda nicht, so darf auch Ephraim nicht auf Straflosigkeit hoffen.

2) Der 1. Hauptteil (Kap. 3—6) führt das im Prolog bezeichnete Thema: die durch himmelschreiende Sünden hervorgerufene Strafandrohung gegen das Zehnstämmereich weiter aus. Juda wird nur noch einmal (6, 1) beiläufig erwähnt. Fünf Absätze lassen sich unterscheiden: drei (Kap. 3. 4. 5, 1—17) beginnen mit der Formel: „höret dies Wort;" zwei (5, 18—27. 6) mit dem Weheruf הוי.

Kap. 3 enthält eine Bezeugung des göttlichen Ursprungs des prophetischen Worts. Kap. 4: Schilderung der Fruchtlosigkeit der früheren Züchtigungen Jhvhs. 5, 1—17: Klagelied über Israels Fall, herbeigeführt durch seinen trostlosen Zustand. 5, 18—27 geißelt der Prophet die Verblendung derer, die um ihres äußerlichen Gottesdienstes willen

auf die Hilfe Jhvhs rechnen. Kap. **6** enthält eine Polemik gegen die übermütigen Schlemmer. Der Strom der Rede erhebt sich zur nachdrücklichsten Drohung.

3) Der 2. Hauptteil (Kap. **7—9**, 6) hat zu seinem Inhalt auch Strafandrohungen, unterscheidet sich aber durch die Form vom vorigen Teil. Er enthält nämlich eine Reihe von Visionen.

Die Visionen (Heuschrecken, verzehrendes Feuer, Senkblei) sind eine Ankündigung des zuerst auf des Propheten Bitte abgewendeten, hernach unabwendbaren Strafgerichts. Es folgt **7**, 10—17 ein geschichtlicher Bericht über die Erlebnisse des Propheten in Bethel; die Drohung gegen Amazia leitet über zu dem vierten Gesicht (Erntekorb) mit bestimmter Ankündigung des Untergangs des Zehnstämmereichs (**8**, 1—3); der Prophet selbst giebt eine ausführliche Deutung dieser Vision (**8**, 4—14). Das letzte Gesicht (der zertrümmerte Tempel, **9**, 1—6) schildert das Verderben bereits als hereingebrochen.

4) Der Epilog (**9**, 7—15) eröffnet, nach einer summarischen Gerichtsdrohung, für die Frommen den Ausblick in die messianische Zeit.

Die regelmäßige und kunstvolle Anlage des Buches zeigt, daß Amos seine Weissagungen nicht ganz ebenso und in derselben Reihenfolge, wie er sie mündlich verkündigt, niedergeschrieben hat. Der Prolog und Epilog sind jedenfalls kein Bestandteil der mündlichen Predigt gewesen, sondern bilden nur eine spätere, bloß schriftlich konzipierte Einrahmung. Dagegen ist der Inhalt von **2**, 6—**9**, 6 im wesentlichen auch von Amos mündlich verkündigt (vergl. **7**, 10 f. mit **4**, 2 f. **5**, 27. **6**, 7). Jedoch ist der Inhalt der mündlichen Verkündigung nur der Stoff gewesen, den der Prophet in der schriftlichen Konzeption aus dem Gedächtnis frei verarbeitete und künstlerisch gestaltete.

4. Amos knüpft ausdrücklich an Joel an, indem er sein erstes Wort (**1**, 2) aus Joel **4**, 16 entlehnt. Auch sonst zeigen sich in der Schrift des Amos die deutlichen Spuren seiner Bekanntschaft mit der Schrift Joels, vergl. **1**, 6. 9 mit Joel **4**, 2. 4. 6. Am. **5**, 18. 20. **8**, 9 mit Joel **2**, 2. 10. **3**, 4. **4**, 15. Am. **9**, 14 mit Joel **4**, 1. Am. **9**, 13 mit Joel **4**, 18. Durch diese Anknüpfung stellt Amos seine Weissagungen als eine Fortsetzung und Ergänzung der Weissagungen Joels dar.

Von späteren Propheten wird Amos ziemlich häufig benutzt: so schon von Hosea (vergl. Hos. **8**, 14 mit Am. **2**, 5. Hos. **12**, 10 f.

vergl. Am. 2, 10 f.); besonders von Jeremia (vergl. Jer. 49, 27 mit Am. 1, 4. Jer. 49, 3 mit Am. 1, 15). Ferner benutzen ihn Ezechiel (vergl Ez. 27, 2. 28, 12. 32, 2 mit Am. 5, 1. Ez. 35, 5 ff. mit Am. 1, 11 f.), Haggai (vergl. 2, 17 mit Am. 4, 9) und Sacharja (3, 2 mit Am. 4, 11. Sach. 13, 5 mit Am. 7, 14).

5. Charakteristik der Schrift des Amos. Sie gehört zu den vollendetsten prophetischen Schriften. Amos stammt freilich aus niedrigem Stande, indes steht er an Bildung und Begabung keinem andern Propheten nach. Er kennt das Gesetz und die Geschichte Israels sowie der Nachbarvölker, liebt die Psalmen Davids (6, 5) und ist mit Joels Schrift vertraut. — Die Anlage seines Buches ist durchaus künstlerisch. Seine Sprache ist rein; nur in einigen Beispielen inkorrekter Orthographie kann man eine Spur der platteren Aussprache des gewöhnlichen Volks erkennen. So gebraucht er die weichere Sibilans für die härtere (בשׂשׂ 5, 11. סרף 6, 10. יִשְׂחָק 7, 16) und die weichere statt der härteren Gutturalis (תאב 6, 8). Indes ist es fraglich, ob diese Orthographie auf seine Rechnung zu setzen ist. Der Rhythmus ist abgerundet. Eine natürliche Beredsamkeit zeichnet Amos aus. Er liebt prägnante Kürze, überraschende Antithesen, treffende Wortspiele. Zur Anschaulichkeit seiner Rede tragen seine frischen und originellen Bilder und manche sprichwörtliche, volkstümliche Ausdrücke bei, die teilweise seinen Hirtenerlebnissen entnommen sind, z. B. 2, 13. 3, 4 f. 8. 12. 5, 19. 9, 5. Auch die Visionen werden in geschmackvoller Schilderung mit wenigen Zügen dem Leser anschaulich vorgeführt.

Amos ist vorwiegend ein ernster Buß- und Gerichtsprediger. Erst am Ende seiner Schrift durchbricht die Gnadensonne in einer Heilsverheißung die Gewitterwolken der Gerichtsdrohungen. Die messianische Weissagung am Schluß stellt fast nur äußerliches politisches Glück in Aussicht. Der ethisch-religiöse Gehalt, welchen sie sonst hat, tritt fast nur darin hervor, daß die dem nördlichen Reich angedrohten Strafgerichte als Sichtungs- und Läuterungsmittel dargestellt werden, durch welche alle Sünder aus dem Volke Gottes ausgerottet werden, während ein kleiner geläuterter Rest des Zehnstämmevolks im Lande zurückbleibt (9, 8, vergl. 5, 3. 6, 9). Der Eintritt der messianischen Zeit ist nicht an einen einzelnen künftigen König, den Messias, sondern an das Königtum des Hauses Davids angeknüpft. 9, 11—15: zur Zeit jenes Strafgerichts wird die zerfallene Hütte Davids wieder aufgerichtet werden; das davidische

Königtum wird seine Herrschaft wieder über ganz Israel erstrecken und in seinem früheren Glanz wieder erstehen; alle Völker, über welche David herrschte, werden seine Oberherrschaft wieder anerkennen. Die unter die Völker zerstreuten Ephraimiten werden wieder zurückkehren in das heilige Land, dessen Felder und Weinberge mit üppiger Fruchtbarkeit gesegnet sein werden. In diesem Lande wird ganz Israel in ungestörter Ruhe allezeit wohnen. — Auch hier tritt die Universalität des messianischen Heils ebensowenig hervor als bei Joel. Die benachbarten Völker kommen nur in Betracht, sofern sie die Oberherrschaft des Hauses Davids anerkennen müssen. Auch empfängt wie bei Joel nur Juda das messianische Heil; Ephraim nimmt nur durch seinen Anschluß an Juda daran teil. Neu im Verhältnis zu Joels messianischer Weissagung ist nur die Anknüpfung des messianischen Heils an das davidische Königshaus; noch nicht wird auf einen einzelnen Davididen hingewiesen, in welchem das Ideal des theokratischen Königs auf den Schauplatz der Geschichte treten wird. Der ethisch-religiöse Gehalt der messianischen Weissagung steht bei Amos hinter der Joels zurück. Den Eintritt der messianischen Zeit erwartet Amos zugleich mit dem Vollzug des Strafgerichts über das Zehnstämmereich.

Litteratur.

Die Kommentare zu den 12 kleinen Propheten s. bei Joel. Frisch und kernhaft ist Luthers Auslegung (ed. Walch, VI, S. 2434 bis 2567). Kommentar von Calvin. Eine gute Monographie von Gustav Baur, Gießen 1847.

§ 53.

Hosea.

1. Der Name הוֹשֵׁעַ, den auch Josua früher trug (Num. **13**, 16), bedeutet „Helfer, Erretter". Sein Vater hieß Beeri. Von beiden wissen wir nichts Näheres. Wahrscheinlich hat Hosea nicht nur zur Zeit seiner Wirksamkeit seinen Wohnort im Zehnstämmereich gehabt, sondern auch von Geburt an diesem Reiche angehört. Hauptsächlich auf dieses Reich beziehen sich seine Weissagungen, nur gelegentlich wirft er auch Seitenblicke auf Juda, allerdings häufiger als Amos (**1**, 7. **2**, 2. **4**, 15. **5**, 5. 10—14. **6**, 4. 11. **8**, 14. **10**, 11. **12**, 1. 3). Selbst in der messianischen Weissagung **14**, 2 ff. wird Juda nicht

erwähnt. Mit den Zuständen im nördlichen Reich erweist sich Hosea als so genau bekannt, daß er sie notwendig vor Augen gehabt haben muß. War jenes Reich auch zweifellos der Schauplatz seiner Wirksamkeit, so war er doch nicht wie Amos ein geborener Judäer. Zwei Stellen sprechen sogar dafür, daß Hosea schon von Geburt dem Zehnstämmereich angehörte. In 7, 5 nennt er den israelitischen König unsern König, und in 1, 2 scheint nach 4, 5 das Land Israel allein הָאָרֶץ genannt zu werden.

Ewalds und Hitzigs Angaben sind nicht beweisend. Nach der christlichen Überlieferung im Scholion zu Ephraem Syrus, bei Pseudepiphanius, Hieronymus u. a. soll Hosea dem Stamme Isaschar angehört haben. Auch weisen jüdische, christliche und arabische Traditionen sein Grab im Gebiet des Zehnstämmereichs auf (freilich an drei verschiedenen Orten, in Samaria, in Obergaliläa und im Ostjordanland).

2. Abfassungszeit. Nach der Aufschrift soll Hosea zur Zeit der jüdischen Könige Ussia, Jotham, Ahas und Hiskia, und zur Zeit Jerobeams, des Sohnes Joas, des Königs von Israel, geweissagt haben. Diese Zeitbestimmung ist etwas sonderbar. Die genannten vier jüdischen Könige regieren von 780—686; daneben ist nur ein israelitischer König genannt, der von 783—743 regierte, während der erste jener jüdischen Könige Ussia doch erst 739 gestorben ist. Neben jenen vier jüdischen hätten noch alle sechs auf Jerobeam II. folgenden israelitischen Könige genannt werden müssen. Es ist aber überhaupt auffallend, daß ein Bewohner des Zehnstämmereichs seine chronologische Angabe in erster Linie nach der Regierungszeit der judäischen Könige gemacht haben soll. Durch beides wird der Verdacht rege, daß die Überschrift unecht ist. Dieser Verdacht wird dadurch bestärkt, daß wir in Jes. 1, 1 die gleiche Zeitbestimmung nach den Königen Judas finden. So wird die Vermutung rege, daß sie aus der Überschrift des ersten großen Propheten, des Jesaja, der ja nach talmudischer Ordnung (§ 5) die letzte Stelle unter ihnen einnahm, in die des ersten kleinen Propheten verpflanzt ist. Nach dieser Überschrift müßte Hosea gegen fünfzig Jahre gewirkt haben. — Aus seinem Buche lassen sich folgende Zeitbestimmungen ermitteln:

Die zwei ersten Kapitel müssen jedenfalls noch zu Lebzeiten Jerobeams II., also vor 743 geschrieben sein. Denn aus der Ankündigung Jhvhs 1, 4 geht hervor, daß das Haus Jehus noch im Besitz des Thrones sein mußte. Nun erfolgte aber der Sturz des

Hauses Jehus schon ein halbes Jahr nach dem Regierungsantritt Sacharjas, des Sohnes und Nachfolgers Jerobeams. Ein vaticinium ex eventu kann aber diese Weissagung um so weniger sein, als Hosea den Vollzug des göttlichen Strafgerichts am Hause Jehus sich anders denkt, als es in Wirklichkeit geschah. Hosea deutet nämlich **1**, 4 f. an, daß ein feindliches Heer dies Gericht vollziehen werde (vergl. Am. 7, 9), und daß zugleich mit dem Hause Jehus auch das Königreich Israel untergehen werde. Beides ist aber nicht so geschehen. — Auf die Zeit Jerobeams II. und Ussias weist auch die Stelle **2**, 10—13 hin, nach welcher sich Israel noch all des Reichtums erfreute, den es durch Jerobeam gewonnen hatte. Überhaupt setzen Kap. **1** und **2** voraus, daß das Reich Israel noch nicht von einer eigentlichen Drangsal heimgesucht war, daß die Zeit der Verwirrung, welche nach Sacharjas Ermordung eintrat, noch nicht begonnen hatte, und daß die Israeliten noch unbeirrt den Götzen dienten, während die Zustände im Reiche Juda hoffnungsvoller waren (**1**, 7). Jedoch weist יהוד בעצם (**1**, 4) sowie der Umstand, daß Hosea die Schrift des Amos bereits kennt, darauf hin, daß diese Kapitel erst gegen Ende der Regierungszeit Jerobeams geschrieben sein können, also etwa 750—743.

Kap. **3** gehört wahrscheinlich einer etwas späteren Zeit an, da der Prophet hier nicht mehr erwartet, daß nach dem Untergang des Hauses Jehus das Reich Israel mit dem Reiche Juda wieder werde vereinigt werden (vergl. **2**, 2 mit **1**, 4 f.), sondern einen längeren Zeitraum in Aussicht stellt, in welchem die Israeliten kein selbständiges politisches und religiöses Gemeinwesen mehr haben werden (**3**, 4 f.). Diese Modifikation seiner Erwartung erklärt sich am besten durch die Annahme, daß dies Kapitel nach dem Tode Jerobeams und dem Sturz des Hauses Jehu geschrieben ist.

Fälschlich denken Hitzig, Knobel u. a. bei **3**, 4 an ein Interregnum zwischen Jerobeam und Sacharja, das aber nicht existiert hat; vielmehr ist von einer Zeit völligen Unterganges des Reiches Israel die Rede.

Viel schwieriger ist die Bestimmung der Abfassungszeit der Kap. **4—14**. Soviel ist gewiß, daß sie einer späteren Zeit angehören als die drei ersten Kapitel, und daß zur Zeit ihrer Abfassung das Zehnstämmereich ohnmächtig und von Parteiungen zerrissen seinem Untergange entgegenging. Die Kapitel weisen hin auf Abgötterei, Untreue, Diebstahl, Ehebruch, Raub und Mord (**4**, 2 f. **5**, 4. **7**, 1 u. a.); ihres Berufes ganz vergessend gehen die Priester

mit üblem Beispiel in diesen Lastern und Sünden voran (**4**, 6—10. **5**, 1). Die Kapitel schildern aber auch eine Zeit, in welcher die Könige, durch Meuchelmord oder Verschwörung auf den Thron erhoben, durch ihren unwürdigen Wandel sich selbst aller Achtung berauben, um bald wieder selber gestürzt zu werden (**4**, 18. **7**, 3. 5. 7. 16. **10**, 15). In dieser Zeit war das Reich ganz ohnmächtig (**5**, 11. 13. **7**, 8 f. **8**, 8) und suchte im Bewußtsein seiner Schwäche bald bei Assyrien bald bei Ägypten Hilfe (**5**, 13. **7**, 11. **8**, 9. **12**, 2). Dieser Schilderung entspricht der Zustand des Zehnstämmereichs in der Zeit nach der Ermordung Sacharjas (2. Kön. **15**, 8—26). Sacharja wurde von Sallum ermordet, letzterer nach einem Monat durch Menahem getötet. Menahem, welcher zehn Jahre regierte, erkaufte sich die Bundesgenossenschaft des assyrischen Königs Phul, der wahrscheinlich mit Tiglath Pileser identisch ist, damit jener ihm seinen Thron befestigte. Die dazu erforderlichen tausend Talente brachte Menahem auf, indem er von allen Vermöglichen 50 Sekel Silber einforderte; so erklärt sich der Ausspruch Hos. **7**, 9: „Fremde verzehren Ephraims Kraft." Auf das Verhältnis Israels zu Assur bezieht sich auch Hos. **8**, 9. — Menahems Sohn Pekajah wurde auch bereits nach zwei Jahren von Pekach mit Hilfe von fünfzig Gileaditern ermordet. Auf diesen Frevel scheint sich **6**, 8 zu beziehen: „Gilead, du Stadt der Übelthäter, voll von Blut." Auch **12**, 12 deutet auf diese Blutthat.

So werden wir bis in die Regierungszeit Pekachs (736—731) herabgeführt. In die Zeit nach dem Tode Ussias (739) führen auch, wie Simson richtig bemerkt hat, die wenigen Andeutungen bei Hosea über die politische Lage Judas. In die Zeit des kräftigen Ussia paßt nicht das Wort **5**, 13 von der Wunde Judas, welches voraussetzt, daß Fürst und Volk in Juda ein Bewußtsein dieses Schadens des Reiches haben; dies Wort führt in die Zeit Jothams herab.

Noch tiefer aber darf man nicht herabgehen. Denn gegen Ende der Regierung Jothams (735) begann der syrisch-ephraimitische Krieg der miteinander verbündeten Könige Pekach und Rezin gegen Juda; bei Hosea aber findet sich keine Spur einer Hindeutung auf diesen Krieg, während er in der Lostrennung der zehn Stämme vom Hause Davids den Grund alles Unheils erkennt (**2**, 2) und darum diesen Krieg notwendig hätte mißbilligen müssen. Ebensowenig findet sich eine Hindeutung auf das Bündnis Ephraims mit den Syrern; vielmehr setzt unser ganzes Buch voraus, daß Israel

die Bundesgenossenschaft Assurs suchte. Da Ahas in jenem Kriege die Assyrier gegen Israel zu Hilfe rief, so setzt unser Buch entschieden die politischen Verhältnisse vor dem syrisch-ephraimitischen Kriege voraus. Dasselbe folgt auch aus den Stellen **6**, 8 und **12**, 12, nach welchen Gilead und Galiläa sich noch im Besitz Israels befinden; diese Landschaften hat Tiglath Pileser aber schon zur Zeit des Ahas erobert und entvölkert (734). — Es kommt im Buche keine Stelle vor, welche eine Hindeutung auf spätere Zeitverhältnisse enthielte. Wenn **4**, 15 und **12**, 1. 3 auch Juda, wenngleich in geringerem Maße als Israel, Abfall von Jhvh vorgeworfen wird, so führt dies nicht auf die Zeit des Ahas herab, zu der es nicht paßt (gegen Knobel und Winer); vielmehr paßt es zu der Zeit Ussias und Jothams, wie die Rüge des Abfalls Judas auch bei Amos (**2**, 4. **5**, 5. **8**, 14) zeigt. — Für eine spätere Abfassungszeit hat man das **7**, 11. **12**, 2 erwähnte Bündnis Israels mit Ägypten geltend gemacht. Denn erst von Hosea, dem letzten Könige, wird berichtet, daß er ein Bündnis mit Ägypten abschloß, um sich der assyrischen Tributpflichtigkeit zu entziehen (2. Kön. **17**, 4). Allein die Neigung zu einem solchen Bündnis war gewiß bei einer Partei schon geraume Zeit vorher vorhanden. Und unser Prophet stellt überall als die wirklich mit dem Zehnstämmereich verbündete und für seine Bundesgenossenschaft bezahlte Macht Assyrien und nicht Ägypten dar. Ägypten erscheint nur als eine Macht, deren Bundesgenossenschaft man im Notfall zu erkaufen bereit wäre. — Für eine spätere Abfassungszeit ist endlich die Stelle **10**, 14 von de Wette (Stud. u. Krit. 1831, S. 811), Keil, Hengstenberg und Hävernick geltend gemacht. Dort heißt es: „alle deine Burgen sollen zerstört werden, wie Schalman Beth-Arbel zerstörte am Tage der Schlacht." Diesen Schalman deuteten jene Theologen auf Salmanassar; indes läßt sich solche Verkürzung in Schalman nicht nachweisen. Auch hatte jene Identifikation beider Namen nur solange einigen Schein, als man nur den einen biblischen Salmanassar kannte. Jetzt kennen wir deren vier. Es kann auch ein älterer Salmanassar gemeint sein, der 781—777 regierte. Vermutlich aber war Schalman (vergl. d. Art. bei Riehm, bibl. Handwörterb.) ein König von Moab. Ein solcher wird unter dem Namen Salamanu ausdrücklich von Tiglath Pileser als tributpflichtiger Fürst erwähnt. Die Moabiter hatten nach 2. Kön. **13**, 20 einen Streifzug ins israelitische Gebiet gemacht; und wenn auch von Jerobeam II. zeitweilig unterjocht,

wurden sie nach dessen Tode doch sicher wieder frei, und bei einem ähnlichen Streifzuge kann ein Fürst namens Schalman den Ort Beth-Arbel zerstört haben. Unter letzterem Ort würde dann nicht Arbel in Galiläa (1. Makk. **9**, 2), sondern das bei Pella im Ostjordanland gelegene Arbela zu verstehen sein (vergl. Schrader, die Keilinschriften und das A. T., S. 282 f.). Auch diese Stelle gestattet nicht die Herabrückung der Abfassungszeit der Schrift Hoseas

Das Resultat unserer Untersuchung ist: die Wirksamkeit des Hosea beginnt in der letzten Zeit Jerobeams II. und reicht herunter bis in die Zeit Pekachs und Jothams. Sein Buch ist aber noch vor dem Beginn des syrisch-ephraimitischen Krieges geschrieben. Die zwei ersten Kapitel sind noch zur Zeit Jerobeams II. verfaßt, Kap. **3** nach Sacharjas Ermordung, die übrigen in der Zeit Pekachs und Jothams. So umfaßt also seine Wirksamkeit ungefähr einen 30jährigen Zeitraum von 764—735. — Die Zeitangabe der Überschrift wird somit durch das Buch selbst nur teilweise bestätigt, indem die Wirksamkeit des Hosea nicht in die Zeit des Ahas und Hiskia hinabreicht. Hosea ist ein jüngerer Zeitgenosse von Amos und ein älterer Zeitgenosse von Jesaja.

In betreff des Endpunkts seiner Wirksamkeit stimmt Riehm mit Nowack und Simson überein. Dagegen gehören die Kap. **1** und **2** nach Simson nicht in die Zeit Jerobeams, sondern in die Zeit eines Interregnums, welches er annimmt. — Bei Hitzig macht sich seine falschhistorisierende Auslegung stark geltend; fälschlich sieht er in dem Abschnitt Kap. **4—14** einzelne Reden, die er auf die Zeit von Jerobeams Tode bis zu Menahem verteilt. Diese Kapitel aber bilden ein Ganzes (de Wette, Simson). — Zu der Drohung **14**, 1 vergl. Menahems Verfahren 2. Kön. **15**, 16.

3. Der Inhalt des Buchs zerfällt in zwei ungleiche Teile:

1) Teil 1 (Kap. **1—3**) enthält die ersten Weissagungen des Propheten. Wie dem Inhalt so gehören sie auch der Zeit nach zusammen. Eine formelle Eigentümlichkeit ist die Anknüpfung der Weissagung an die Erzählung symbolischer Handlungen.

Das Bild der Ehe zur Bezeichnung des Bundesverhältnisses mit Jhvh findet sich zuerst bei Hosea. Die Hurerei des Weibes, das der Prophet genommen, bildet den Abfall Israels von seinem Eheherrn Jhvh ab (Kap. **1**). Die Namen der ihm geborenen Kinder deuten an, daß Gott Israel zerstreuen werde (Jisreel), ohne Erbarmen (Lo ruchama), sodaß es nicht mehr sein Volk sein werde (Lo ammi). Daran schließt sich **2**, 1—3 die Verheißung der Wiederbegnadigung an, angeknüpft an

die beiden letzten Namen, mit Weglassung des כִּי. In 2, 4—24 Ausführung derselben Gedanken wie in Kap. 1. — In der neuen Erzählung (Kap. 3) von der erkauften Buhlerin ist nach V. 4 der Untergang der politischen und religiösen Selbständigkeit des Reichs angedeutet; daran ist die Verheißung der Bekehrung des Volks zu Jhvh und seiner Wiedervereinigung mit dem davidischen Reich angeknüpft.

Viele halten die hier geschilderten symbolischen Handlungen, weil sie sittlich anstößig sein und sich durch mehrere Jahre hingezogen haben würden, für bloße schriftstellerische Einkleidung. Indes wird nach der Analogie anzunehmen sein, daß Hosea von wirklichen Erlebnissen redet. Nur sind die Handlungen nicht speziell zu diesem Zweck von Jhvh befohlen, sondern sind von ihm so gefügt und symbolisch genommen.

2) Teil 2 (Kap. 4—14) bildet ein Ganzes. Die Verteilung desselben in verschiedene Reden (von der Hardt, Bertholdt) oder gar die Annahme von Redefragmenten (Eichhorn) ist unzulässig. Aber auch eine genaue Disposition, wie Ewald sie zu geben versucht hat, ist nicht vorhanden. Die Rede des Propheten nimmt nur wie die des Amos (Kap. 3—6) von Zeit zu Zeit einen neuen Anlauf, der öfter auch äußerlich bezeichnet ist. Solche neuen Ansätze sind 5, 1: „höret dies", wie 4, 1. 5, 8: „stoßt in die Posaune zu Gibeah!" 6, 4: „was soll ich dir thun, Ephraim?" 8, 1: „an den Gaumen die Posaune!" 9, 1: „freue dich nicht, Israel!" Ferner 9, 10. 10, 1. 11, 1. 12, 1. 14, 2.

Das in verschiedenen Variationen ausgeführte Thema ist Rüge des Götzendienstes und der Sittenlosigkeit in Ephraim, Verwerfung des äußeren Kultus (6, 6), Bekämpfung der verderblichen Bündnisse mit Assur und Ägypten, Drohung des nahen Gerichts, und dann und wann Verheißung der Wiederbegnadigung. Erst gegen das Ende läßt die Strafrede in bessere Zeiten hinausblicken und sie schließt wie die des Amos mit einer Schilderung der messianischen Zeit.

Gewiß ist diese Rede nicht so gehalten, sondern Hosea hat nur den Hauptinhalt seiner mündlichen Verkündigungen in späterer Zeit in eine schriftliche Ansprache zusammengefaßt. So erklären sich die einzelnen Seitenblicke des Propheten auf Juda; sie gehören gewiß nur der schriftstellerischen Konzeption, nicht der mündlichen Predigt an.

4. Die Grundstimmung des Propheten ist heiliger Zorn über die Sünden seines Volkes. Im schönen Kontrast mit den affektvollen, hastig vorwärts eilenden Ausbrüchen dieses Zorneifers stehen aber

die von der wärmsten Liebe zu seinem Volk eingegebenen, in elegischem Ton gehaltenen Schilderungen des göttlichen Erbarmens. Kein älterer Prophet und auch unter den späteren nur der Verfasser des zweiten Teils von Jesaja hat die erbarmende Liebe Gottes mit soviel Innigkeit und Wärme geschildert und so hoch gepriesen als Hosea. Seine Seele versenkt sich ganz und rückhaltlos in das göttliche Erbarmen; vergl. zumal **2**, 21 ff. **11**, 1 ff. 8. So ist das Gemütsleben dieses Propheten ein sehr bewegliches, bald im Zorn über sein Volk auflodernd, bald in barmherziger Liebe für dasselbe hoffend.

Die messianischen Weissagungen **2**, 1—3. 16—25. **3**, 5. **11**, 8—11. **14**, 2—9 beziehen sich fast ausschließlich auf Ephraim. Doch darf daraus nicht geschlossen werden, daß das messianische Heil nach Hosea nicht auch dem Reiche Juda zu teil werden solle. Er weissagt vielmehr ausdrücklich die Wiedervereinigung des Zehnstämmereichs mit Juda in der messianischen Zeit und setzt die Bekehrung der Ephraimiten zu Jhvh in den engsten Zusammenhang mit ihrer Unterwerfung unter den König aus dem Hause Davids; er knüpft also die messianische Verheißung gleich Amos an das davidische Königtum an (**2**, 2. **3**, 5). Daß er in der messianischen Verheißung vorwiegend und zuletzt ausschließlich von Israel redet, hat seinen Grund nur darin, daß er seinem Berufe gemäß auch in seinen Drohungen weit überwiegend sich gegen das Zehnstämmereich wendet. Er stellt zwar auch eine Zeit äußerlichen Gedeihens des Volkslebens und üppiger Fruchtbarkeit in Aussicht, aber die ethisch-religiöse Seite der messianischen Weissagung tritt bei ihm weit mehr hervor. Er schildert die messianische Zeit als eine Zeit der Vollendung der Bundesgemeinschaft zwischen Jhvh und seinem Volke: Israel werde in Treue seinem Gott anhangen und ihm verlobt sein, und Gott wiederum werde Israel seine Sünden vergeben und ihm auf ewig verlobt sein in Gnade und Erbarmen. Auch weist Hosea (**14**, 3) darauf hin, daß in der messianischen Zeit keine Tieropfer mehr dargebracht werden sollen. — Den Eintritt der messianischen Zeit erhofft er wie Amos nach dem Vollzug des Strafgerichts am Zehnstämmereich. Einen Untergang des Reiches Juda erwartet er ebensowenig als Joel und Amos. Gleich seinen Vorgängern findet sich bei Hosea weder etwas von Universalismus noch von einem persönlichen Messias, in welchem der wahre theokratische König erscheinen wird.

Die symbolischen Handlungen (Kap. **1**. **3**) erzählt Hosea in Prosa. Sonst schreibt er rhythmisch. Aber sein bewegtes Gemütsleben läßt ihn nicht zu einer vollendeten künstlerischen Gestaltung seiner Rede, sehr

oft nicht einmal zu einem zusammenhängenden Redefluß kommen. Ein Gedanke drängt den andern, ein Bild das andre. Dadurch ist der Gedankengang oft ein springender und abgerissener geworden. Die Bilder sind oft nur kurz angedeutet, die Gedanken in gedrungener Knappheit ausgesprochen, darum manchmal dunkel und schwierig. Der Satzbau ist vielfach unregelmäßig; Anakoluthe, Inversionen und Ellipsen kommen häufig vor. Noch mehr als Amos liebt Hosea Antithesen, Paronomasieen und Wortspiele, überhaupt eine sententiöse Schreibweise. Auch kommt in Wortformen und Wortbedeutungen manches sonst Seltene bei ihm vor. So ist er wohl am schwersten unter allen Propheten zu verstehen. Mehrfach finden sich bei ihm Beziehungen auf die Geschichte der Vergangenheit. So bezieht er sich in Kap. **12** auf die jhvhistischen Überlieferungen in einer Weise, aus der hervorgeht, daß er bereits das Sammelwerk eines Redaktors vor sich hatte (vergl. § 25, III, 3).

Auch seine Schrift ist von späteren Propheten, namentlich von Jeremia und Ezechiel, viel benutzt worden. **3**, 5 vergl. Jer. **30**, 9. **14**, 2. 5 vergl. Jer. **3**, 22. **10**, 12 vergl. Jer. **4**, 3. **6**, 10 vergl. Jer. **5**, 30. **4**, 2 vergl. Jer. **7**, 9. **14**, 10 vergl. Jer. **9**, 11. **8**, 5 vergl. Jer. **13**, 27. Hos. 8, 13. **9**, 9 vergl. Jer. **14**, 10. **2**, 25 vergl. Jer. **30**, 22. — **2**, 10. **8**, 4. 6 vergl. Ez. **16**, 16 ff. **10**, 1 vergl. Ez. **19**, 10. **3**, 5 vergl. Ez. **34**, 23 ff. — Auch im N. T. ist Hosea verhältnismäßig häufig citiert: **11**, 1 in Matth. **2**, 15. **6**, 6 in Matth. **9**, 13 und **12**, 7. **10**, 8 in Luk. **23**, 30. **2**, 1 in Röm. **9**, 25 f. **13**, 14 in 1. Kor. **15**, 55. **2**, 1. 25 in 1. Petr. **2**, 10.

Litteratur.

Außer den Werken über sämtliche kleine Propheten (s. bei Joel) verdienen Erwähnung die zwei Schriften Luthers über Hosea vom Jahre 1526 und 1545 (ed. Walch VI, S. 1496—2065, mit einer Zugabe über Hos. **13**, 14). Calvins Kommentar, Genf 1557. Brauchbar und gründlich ist die Monographie von Simson 1851. Wünsche, der Prophet Hosea, I, Leipzig 1868. Nowack, der Prophet Hosea erklärt, Berlin 1880.

Anm. Nach der chronologischen Ordnung würde nun der Prophet folgen, der das Stück Sach. **9—11** geschrieben hat; s. bei Sacharja (§ 79).

Kapitel III.

Die Propheten der assyrischen Periode.

Jesaja (Kap. 1—39).

§ 54.

Lebensumstände und Zeitverhältnisse des Jesaja.

יְשַׁעְיָהוּ bedeutet nach Delitzsch: Heil schafft Jhvh. Sein Vater hieß Amoz; die Rabbinen machen diesen zu einem Bruder des Königs Amazia. Jesaja war Bürger des Reiches Juda und hatte seinen ständigen Wohnsitz in Jerusalem. Diese Stadt erscheint überall in seinen Reden als Schauplatz seiner Wirksamkeit. Er war verheiratet und legte seinen Kindern bedeutsame Namen bei, wie Kap. 7 und 8 zeigt.

Als Zeit der Wirksamkeit des Jesaja ist in der Überschrift angegeben die Zeit der Könige Judas Ussia, Jotham, Ahas, Hiskia. Aus 6, 1 ersehen wir aber, daß die Berufung des Propheten erst in das Todesjahr Ussias (739) fiel. (Falsch übersetzt Bleek: im Jahre, in welchem Ussia gestorben war.) Nach berichtigter Chronologie regierte dann Jotham, der schon Mitregent seines Vaters gewesen, selbständig bis 735. Es folgte Ahas 735—715, und endlich Hiskia 715—686. Die letzte sichere Spur, die wir von der Wirksamkeit des Jesaja in Kap. 38 und 39 (vergl. 2. Kön. 20, 6) haben, führt uns in das 15. Regierungsjahr des Hiskia herab. So ergeben sich als Dauer seiner Wirksamkeit die Jahre von 739—700.

Nach den Nachrichten des Talmud, der Rabbinen, der dem 2. Jahrhundert n. Chr. angehörigen apokryphischen Schrift ascensio Jesajae (Ἀναβατικόν), die uns in äthiopischer Sprache, teilweise auch in einer alten lateinischen Übersetzung erhalten ist, sowie mehrerer Kirchenväter soll Jesaja auf Befehl des Königs Manasse zersägt worden sein. Darauf bezieht sich wahrscheinlich auch der Ausdruck ἐπρίσθησαν im Ebräerbrief (11, 37). Ob die Nachricht geschichtlich ist, läßt sich nicht ausmachen.

Aus der Erwähnung des Gesichts des Propheten Jesaja, in welchem die Geschichte Hiskias geschrieben gewesen ist (2. Chr. 32, 32), läßt sich nicht mit Sicherheit folgern, daß sich die Wirksamkeit des Propheten auch über die ganze Regierungszeit Hiskias hin erstreckt habe; ebensowenig, daß er nach Bleeks Behauptung die Geschichte des

Hiskia nach dessen Tode geschrieben habe. Das besagt jener Titel nicht. Nur von einer für uns verlorenen Geschichte Ussias, als deren Verfasser Jesaja galt, haben wir Kunde (2. Chron. **26**, 22). Auch sonst haben wir keine Beweise für eine Wirksamkeit des Jesaja in der zweiten Hälfte der Regierungszeit Hiskias oder gar in der Zeit Manasses.

Zwei besonders wichtige Ereignisse fielen in die Zeit der Wirksamkeit unsres Propheten; beide gaben ihm zu einer Reihe prophetischer Reden Veranlassung. Das eine war der syrisch-ephraimitische Krieg, das andre der Versuch der assyrischen Könige, nach der Vernichtung des Zehnstämmereichs auch das Reich Juda zu unterjochen.

Unter den kräftigen Königen Ussia und Jotham zeigten sich die schlimmen Folgen, welche der Wohlstand des Landes zu haben pflegt: stolze Sicherheit der Großen, Bedrückung des geringen Volks, Üppigkeit und Sittenlosigkeit. Noch größer ward dies innere Verderben unter Ahas: die Ungerechtigkeit war allgemein herrschend; Götzendienst und Wahrsagerei, vom Könige selbst eifrig befördert, drang mit Macht in das Reich ein. Zwar bestand der Jhvhdienst noch fort, aber nur äußerlich als toter Ceremoniendienst. — Als Strafgericht für diesen Abfall des Volks hatte nun Jesaja zunächst den Einfall der Syrer und Ephraimiten anzukündigen. Dieser Einfall erfolgte am Ende der Regierung Jothams. Aber erst unter dem noch jungen und schwachen Ahas gelang es den Verbündeten, das ganze Land bis auf die Stadt Jerusalem zu erobern. Als sie nun in übermütiger Siegestrunkenheit auch die Hauptstadt zu erobern und dem Reiche Juda sowie dem davidischen Königtum ein Ende zu machen gedachten, während Ahas andererseits sein Heil in einem Bündnisse mit den Assyriern suchte, hatte Jesaja die doppelte Aufgabe, den König von diesem Gott mißfälligen Bündnisse abzuhalten und die Erfolglosigkeit der feindlichen Unternehmungen anzukündigen. So mahnt er denn aufs eindringlichste den König, auf Jhvh zu trauen, und verkündet mit der größten Zuversicht, daß Syrien und das Zehnstämmereich durch die Assyrier in kurzem werde entvölkert werden. Für den Fall aber, daß Ahas das Bündnis mit Assur doch abschließe, droht er auch dem Reiche Juda mit einer Züchtigung durch die Assyrier.

Ahas ließ sich indes nicht warnen: er erkaufte sich die assyrische Hilfe durch schimpfliche Tributpflichtigkeit, welche bis in die Regierungszeit Hiskias hinein fortdauerte. Tiglath Pilesar fiel in

Syrien und Israel ein: er machte Syrien zur assyrischen Provinz und entvölkerte den östlichen und nördlichen Teil des Reiches Israel (2. Kön. **15**, 29). In letzterem Reich bestieg nach Pekachs Ermordung Hosea als der letzte König den Thron. Dieser suchte durch ein förmliches Bündnis mit Ägypten seine Unabhängigkeit von Assyrien wieder zu erringen und zu sichern. Da zog Salmanassar vor die Hauptstadt Samaria und belagerte sie. Im dritten Jahre der Belagerung ward sie durch König Sargon, dessen Name im A. T. nur Jes. **20**, 1 sich erhalten hat, im Jahre 722 eingenommen. Dem Zehnstämmereich war damit für immer ein Ende gemacht.

Im Reiche Juda wurden unter Hiskia, der 715 seinem Vater Ahas folgte, die Zustände besser. Er stellte allen Bilderdienst und selbst den Höhenkult ab. Er vertraute dem Gotte Israels und nahm namentlich das Wort des Propheten Jesaja willig und gläubig an, 2. Kön. **18**, 5 f. Gleichwohl stand trotz der Frömmigkeit des Königs im Volke noch lange nicht alles, wie es sein sollte; und Jesaja konnte daher nicht umhin, auch dem Reiche Juda Züchtigung durch die Assyrier in Aussicht zu stellen. Als sich aber Hiskia nach Sanheribs Thronbesteigung von der assyrischen Tributpflichtigkeit lossagte und infolgedessen ein großes assyrisches Heer das Land Juda überflutete, da verkündigte Jesaja mit voller Zuversicht, daß es den Assyriern nicht gelingen werde, die heilige Stadt Jhvhs zu erobern: Jhvh werde dem ihm vertrauenden Könige helfen, werde das assyrische Heer nicht durch Mannesschwert vernichten, Sanherib aber solle in seinem Heimatlande getötet werden. Als diese Verheißung aufs glänzendste sich erfüllte, war die dem Reiche Juda von der assyrischen Weltmacht drohende Gefahr für immer abgewandt. Bald hernach tauchte aber die neue Weltmacht Babel auf; Jesaja sieht schon in der Ferne das Strafgericht, welches sie an Juda zu vollstrecken berufen ist.

So kam in der Zeit des Jesaja das Reich Juda zum erstenmale mit einer eigentlichen Weltmacht in Konflikt, welche die Existenz des Gottesreiches gefährdete. Sodann ward damals das erste größere Strafgericht am Volke Gottes vollzogen, indem das nördliche Reich vernichtet und das Reich Juda durch die Syrer und die Assyrier schwer gezüchtigt ward. Zugleich aber bewies Gott aufs augenfälligste, daß, wenn sein Volk auf ihn vertraue, es auch der größten Weltmacht nicht gelingen werde, dasselbe zu unterdrücken. — Den gleichen Beruf wie Amos und Hosea für das Zehnstämmereich hatte

Jesaja für Juda. Aber neben der Androhung des Strafgerichts hatte Jesaja auch die Aufgabe, das deutende Gotteswort bei und nach dieser Bethätigung der Gerechtigkeit Gottes an seinem Volke zu sprechen. So war er das Organ, durch welches der Gottkönig in der Zeit der ersten Verwicklung der Geschichte Judas mit einer Weltmacht das Regiment über sein Reich führte.

§ 55.

Inhalt und Anordnung des Buches.

Als Ganzes betrachtet zerfällt das Buch Jesaja in zwei Hauptteile, Kap. **1—35** und **40—66**, zwischen denen ein historischer Abschnitt steht (Kap. **36—39**). Lassen wir aber vorläufig Kap. **40—66**, die nicht von Jesaja herrühren, beiseite, so zerlegt sich das übrige Buch in 3 Gruppen von Weissagungen und einen geschichtlichen Anhang.

1. Die 1. Gruppe Kap. **1—12** enthält ausschließlich Weissagungen, die Israel betreffen; hauptsächlich drehen sie sich um die Invasion der Syrer und Ephraimiten in Juda. Es sind 8 einzelne Weissagungen:

1) Kap. **1**. Eine Strafrede an Juda und Jerusalem, gesprochen unter Ahas, wahrscheinlich bald nach Samarias Fall in der Zeit des Zuges Sargons gegen Hanno von Gaza und Ägypten, der das jüdische Land in Mitleidenschaft zog.

2) Kap. **2—4**. Diese Rede beginnt mit einer messianischen Verheißung und schließt mit einem messianischen Ausblick; sie weist den Mangel der ethisch-religiösen Vorbedingungen zur Erlangung des Heils in Juda und Jerusalem nach und droht ein ernstes Strafgericht an. Dies Stück gehört wahrscheinlich dem Anfang der Regierungszeit des Ahas an (**3**, 12 Knabenregiment).

3) Kap. **5**. Die Parabel vom Weinberge. Daran anschließend sechs Weherufe, am Ende mit einer Hindeutung auf die Assyrier. Aus der Zeit des Ahas.

4) Kap. **6**. Die Inauguration des Propheten, ins Todesjahr Ussias fallend, wohl aber erst unter Ahas aufgezeichnet.

5) Kap. **7**. Ankündigung der Bestrafung der Syrer und Ephraimiten durch die Assyrier. Jesaja giebt dem ungläubigen Ahas als Wahrzeichen die Geburt des Messias an, die er während der durch die Assyrier herbeigeführten Drangsal des Landes erwartet.

6) Kap. **8—9**, 6. Etwas später, aber auch noch unter Ahas fällt diese Ankündigung der Bestrafung der Feinde binnen Jahresfrist. Nach der assyrischen Drangsal, die aber auch Juda treffen wird, wird der Anbruch der messianischen Zeit verkündigt.

7) **9**, 6—**10**, 4. Drohrede gegen Israel, der Zeit nach der Invasion Tiglath Pileſars in Syrien und Israel (734) angehörig.

8) **10**, 5—12. Weisſagung vom Scheitern der Pläne Aſſurs gegen Juda und von der Vernichtung des aſſyriſchen Heeres vor Jeruſalem; danach Anbruch der meſſianiſchen Zeit. Die Weisſagung ſtammt jedenfalls aus der Zeit nach der Zerſtörung des Zehnſtämmereichs.

Die Ordnung dieſer Weisſagungen iſt im allgemeinen eine chronologiſche. Eine Ausnahme macht die Stellung des 1. und 6. Kapitels. Kap. **1** war wegen des mehr allgemeinen Charakters ſeines Inhalts wohl geeignet, die Einleitung zur ganzen Sammlung zu bilden. Die Stellung des **6.** Kapitels erklärt ſich teils aus ſeiner ſpäteren Konzipierung teils aus der Hinweiſung auf die Verſtocktheit des Volks, um dadurch die Ankündigung der folgenden aſſyriſchen Strafgerichte vorzubereiten.

2. Die 2. Gruppe enthält in Kap. **13—23**, abgeſehen von Kap. **22**, nur Weisſagungen gegen auswärtige Völker. Die einzelnen Ausſprüche ſind in der Überſchrift meiſt als מַשָּׂא bezeichnet.

1) **13**, 1—**14**, 23. Weisſagung der Zerſtörung Babels durch die Meder und der Befreiung der Juden aus der babyloniſchen Gefangenſchaft.

2) **14**, 24—27 ein abgeriſſen daſtehender Ausſpruch gegen die Aſſyrier, in die Zeit Hiskias gehörig.

3) **14**, 28—32 gegen die Philiſter, nach der beſtreitbaren Angabe der Überſchrift ins Todesjahr des Königs Ahas fallend.

4) Kap. **15** und **16** gegen Moab, eine Wiederholung einer älteren Weisſagung mit einem Epilog; letzterer fällt in die Zeit des Zuges Salmanaſſars, Sargons oder Sanheribs.

5) Kap. **17**. Nach der Überſchrift ein Ausſpruch über Damaskus, in Wirklichkeit aber das Reich Israel mitbetreffend. Das Stück fällt in die Zeit des ſyriſch-ephraimitiſchen Krieges unter Ahas; V. 12—14 iſt ein etwas ſpäterer Nachklang.

6) Kap. **18**. Weisſagung an die Äthiopier. Das etwas dunkle Wort iſt wahrſcheinlich als Ankündigung der Vernichtung des Heeres Sanheribs an die Äthiopier aufzufaſſen.

7) Kap. **19**. Weisſagung über Ägypten, anfangs drohend, dann die Anerkennung Jhvhs durch Ägypten und Freundſchaft zwiſchen Ägypten, Aſſur und Israel in Ausſicht ſtellend; entſtammt wahrſcheinlich der Zeit Salmanaſſars.

8) Kap. **20**. Drohung der Gefangenführung der Ägypter und Äthiopier, dadurch veranſchaulicht, daß Jeſaja nackt und barfuß geht; nach der Überſchrift in dem Jahre verfaßt, in welchem Sargon ſeinen Tartan (Feldmarſchall) zur Belagerung von Asdod ſandte (711).

9) **21**, 1—10. Ankündigung des Unterganges Babels durch die Elamiter und Meder.

10) **21**, 11 f. gegen Duma, einen arabischen Stamm.

11) **21**, 13—17 gegen Arabien.

12) **22**, 1—14 gegen Jerusalem, gesprochen während der Belagerung der Stadt durch Sanherib.

13) **22**, 15—25 gegen den Schatzmeister Sebna: er soll seines Amtes enthoben und gefangen fortgeführt werden. Seine Stelle soll Eljakim, Sohn Hilkias, erhalten. Da dieser die Stelle zur Zeit der Belagerung der Stadt durch Sanherib wirklich bekleidet (**36**, 3, 22. **37**, 2), so fällt das Stück in etwas frühere Zeit.

14) Kap. **23** gegen Tyrus; die Weissagung kann, wenn sie Jesaja angehört, nur in die Zeit der Belagerung von Tyrus durch Salmanassar gehören.

Die Anordnung ist hier nicht chronologisch. Überhaupt ist es schwer, ein bestimmtes Princip der Anordnung zu entdecken.

Höchstens läßt sich die Anordnung, wenn man von den nichtjesajanischen Stücken Kap. **13. 14. 21**, 1—10 absieht, so erklären, daß zuerst diejenigen Völker bedroht werden, die sich damals als Feinde Judas erwiesen hatten, darauf die weiter entlegenen Völker: die Äthiopier, Ägypter, Araber.

3. Die 3. Gruppe (Kap. **24—35**) läßt sich wieder in 3 kleinere Gruppen zerlegen:

1) Kap. **24—27** bilden ein zusammenhängendes Ganze.

Die Weissagung bezieht sich zunächst auf Juda, das als völlig verwüstet geschildert ist, wird aber dann zur Weissagung eines allgemeinen Weltgerichts, durch welches die Zeit des messianischen Heils herbeigeführt werde; dann werde Gott seines Volkes sich wieder annehmen und Jerusalem zum Sammelplatz aller Völker machen.

2) Kap. **28—33** enthalten eine Anzahl chronologisch geordneter Weissagungen, die sich sämtlich auf die Züchtigung Judas und Jerusalems durch die Assyrier und auf die Errettung der Stadt von dem assyrischen Heer beziehen.

a) Kap. **28** ist vor der Zerstörung Samarias gesprochen, welche angedroht wird. Vorwiegend richtet sich die Drohung aber gegen die frivolen Spötter und übermütigen Schlemmer Judas. Nur die werden sicher sein, die ihre Zuflucht zu dem von Jhvh auf dem Zion gelegten Eckstein, d. h. zu dem von Gott begründeten Gottesreiche nehmen.

b) Kap. **29** ist kurz vor dem Einfalle Sanheribs die Belagerung Jerusalems, aber auch die Flucht der Feinde angekündigt. Die Verstockten werden in dem Strafgericht umkommen, der Rest wird sich bekehren. Namentlich wird die Neigung getadelt, mit Ägypten ein Bündnis abzuschließen.

c) Kap. **30** Tadel des beabsichtigten Bündnisses mit Ägypten, Bedrohung des Ungehorsams der Magnaten gegen Gottes Wort und Ankündigung der Errettung Jhvhs vor den Assyriern.

d) Kap. **31—32**, 8 hat im wesentlichen denselben Inhalt.

e) **32**, 9—20 Strafpredigt gegen die jerusalemischen Frauen.

f) Kap. **33**, gesprochen nach dem Einfall Sanheribs, unmittelbar vor der Belagerung der Stadt, enthält die Ankündigung der Vernichtung der Assyrier, während die Frommen unter Jhvhs Schutze sicher wohnen werden.

3) Kap. **34** und **35** enthält die Drohung eines Strafgerichts gegen die Völker, namentlich die Edomiter, sowie die Verheißung der Erlösung und Heimkehr der Exulanten.

4. Der geschichtliche Anhang Kap. **36—39** ist der Parallelabschnitt zu 2. Kön. **18**, 13—**20**, 19. Er ist ohne Zweifel beigefügt nicht bloß, weil er auch noch Weissagungen des Jesaja in sich schließt, sondern auch weil er über die Erfüllung einer der Hauptweissagungen des Propheten berichtet. Der Schluß dieses Abschnittes endlich, in welchem Jesaja schon die babylonische Gefangenschaft ankündigt, war ein passender Übergang zum zweiten Hauptteil, der die Verhältnisse der babylonischen Gefangenschaft voraussetzt. Überhaupt dient dieser Anhang als historischer Kommentar zu einem großen Teile der Weissagungen des Propheten.

§ 56.

Nicht von Jesaja herrührende Stücke.

Solche Stücke sind von zweierlei Art: zunächst finden sich in dem Buche zwei Stücke, die Jesaja anderswoher entlehnt hat; sodann aber auch eine Anzahl von Stücken, die einer späteren Zeit angehören.

I. Von Jesaja entlehnte Stücke:

1. Die messianische Verheißung **2**, 2—4 findet sich fast gleichlautend auch Mich. **4**, 1—5. Bei Micha ist die Stelle aber vollständiger enthalten; seine Worte in V. 4 und 5 stehen bei Jesaja nicht. Schon dieser Umstand macht die z. B. von Umbreit vertretene Ansicht, daß Micha die Stelle aus Jesaja entlehnt habe, unmöglich. Gegen diese Ansicht spricht aber auch, daß die Weissagung bei Jesaja beginnt: וְהָיָה. Das wäre nicht möglich, wenn Jesaja selbst von Anfang an redete; dies ist nur begreiflich, wenn er die Weissagung eines andern citiert. Überhaupt bilden sonst messianische Ausblicke den Schluß der Weissagungen, oder sie folgen wenigstens erst auf Straf- und Drohreden. Nun hat hier freilich Jesaja seinen Grund, die Rede mit einer Schilderung der messianischen

Zeit zu eröffnen. Aber gerade dieses gegen die sonstige Ordnung verstoßende Verfahren ist noch viel leichter zu erklären, wenn Jesaja die messianische Weissagung eines andern citiert. Dazu kommt noch (Gesenius, Hitzig), daß die Abweichungen des jesajanischen Textes von dem bei Micha gerade solche sind, wie man sie bei einem aus dem Gedächtnis citierenden Verfasser erwarten muß. — Es bleibt nun nur die doppelte Annahme möglich: entweder hat Jesaja die Stelle aus Micha entlehnt (Hävernick, Gesenius, Hengstenberg, Hofmann, Drechsler), oder beide Propheten haben die Stelle aus einem älteren Propheten entnommen (Ewald, Hitzig, Knobel). Im ersten Falle müßte man annehmen, daß die Weissagung Michas auf einem besondren Blatt vorhanden war; denn das Buch Michas selbst gehört jedenfalls erst einer späteren Zeit als unsre jesajanische Weissagung an. Aber auch so läßt sich die Ansicht, daß Jesaja die Stelle aus Micha entlehnt habe, nicht halten. Denn Mich. **3**, an welches sich וְהָיָה in Kap. **4** anschließt, gehört, wie durch Jer. **26**, 18 f. ausdrücklich bezeugt ist, in die Zeit Hiskias, also in eine spätere Zeit als Jes. **2—4**. Andre Gründe s. Hitzig zu Mich. **4**, 1—7. — Es bleibt also nur die Annahme möglich, daß beide Propheten das Stück aus der Schrift eines älteren Propheten entnommen haben. Jedenfalls ist es nur ein Stück einer ausführlicheren Weissagung; das zeigt schon das Anfangswort sowie der Umstand, daß kein Prophet sich darauf beschränkt, bloß eine messianische Weissagung zu verkündigen oder niederzuschreiben. Hitzig und Ewald meinen diesen älteren Propheten in Joel entdeckt zu haben; indes ihre Hypothese scheitert daran, daß Joel in Kap. **4** ein ganz andres Verhalten der auswärtigen Völker zur Theokratie und ein andres Schicksal derselben in der messianischen Zeit in Aussicht stellt als unser Stück; denn in letzterem kommen sie friedlich nach Jerusalem, um teilzunehmen am messianischen Heil. Wir müssen darauf verzichten, den Verfasser auszumitteln.

2. Das andre Stück dieser Art ist **15**, 1—**16**, 12. Dieses Stück ist **16**, 13 ausdrücklich als eine vor Zeiten (מֵאָז) ergangene Weissagung gegen Moab bezeichnet, welcher ein jetzt (וְעַתָּה) ergehendes Wort Jhvhs gegen Moab gegenübergestellt wird. Mit dieser ausdrücklichen Angabe stimmt auch der ganze Charakter des Stückes überein: Sprache und Darstellung hat ein durchaus altertümliches Gepräge und unterscheidet sich auch sonst durch viele Eigentümlichkeiten bedeutend von der jesajanischen Sprache und Darstellung.

Am wahrscheinlichsten ist die Ansicht, daß die von Norden her kommenden Feinde, welche das Land Moab verwüsten und vor denen die Moabiter südwärts nach Edom fliehen, die Israeliten unter Jerobeam II. sind. Bei dieser Annahme würde der weiteren Behauptung Hitzigs, der auch Maurer und Knobel beistimmen, nichts im Wege stehen, daß der Prophet Jona, der Sohn Amittais, der nach 2. Kön. **14**, 25 dem Könige Jerobeam seine Eroberungen im voraus ankündigte, der Verfasser dieses Orakels sei (Hitzig, des Propheten Jonas Orakel über Moab, Heidelberg 1831).

Unter den Einwendungen, die z. B. Credner (Stud. u. Kr. 1833, S. 779 ff) und Hävernick dagegen erhoben haben, ist der scheinbarste, daß nach 2. Kön. **14**, 25 die Weissagung des Jona sich erfüllt habe, während unsre Weissagung **16**, 13 f. als eine noch unerfüllte bezeichnet sei. Allein da Jerobeams Oberherrschaft über Moab nur von kurzer Dauer war und es während derselben Moab nicht so schlimm erging, als hier angekündigt ist, so konnte Jesaja recht wohl die eigentliche Erfüllung der Weissagung als noch bevorstehend ankündigen.

Fälschlich schreibt Bleek unser Stück dem Jesaja oder wenigstens der jesajanischen Zeit zu und läßt den Epilog erst später, vielleicht um die Zeit des babylonischen Exils, beigefügt werden. Damit kehrt Bleek den wahren Sachverhalt völlig um: gerade im Epilog zeigt sich trotz seiner Kürze unverkennbar die Schreibweise des Jesaja, während Sprache und Darstellung der Weissagung selbst gar nicht jesajanisches Gepräge trägt.

II. Nicht von Jesaja herrührende Stücke:

1. Jes. **13**, 1—**14**, 23: Drohung der Zerstörung Babels durch die Meder und Verheißung der Befreiung Israels aus der babylonischen Gefangenschaft. In der Überschrift ist das Stück freilich ausdrücklich Jesaja zugeschrieben. Aber die Zeitverhältnisse, welche die Weissagung als gegenwärtig voraussetzt, sind nicht die des Jesaja, sondern die des babylonischen Exils. Babel ist als Königssitz der Chaldäer (**13**, 19), das Reich der Babylonier als Weltreich, und die babylonische Gefangenschaft der Juden als gegenwärtig geschildert. Keine Spur einer Hindeutung auf frühere Zeitverhältnisse findet sich in diesem Stück. Wäre Jesaja sein Verfasser, so müßte er gegen die Analogie aller anerkannt echten Weissagungen seinem geschichtlichen Horizont ganz entrückt und vom Geiste in die Verhältnisse einer bedeutend späteren Zeit versetzt sein. Doch ist eine derartige Entrückung eines Propheten aus seinem geschichtlichen Horizont sonst nirgends nachweisbar. Wohl kommt es vor, daß er die Zukunft in lebendiger Vergegenwärtigung als Gegenwart schildert;

aber das ist etwas ganz andres als solches völlige Abstrahieren von der Gegenwart. Soll Jesaja nicht eine Weissagung haben ausgehen lassen, die im Widerspruch mit der Berufsstellung für seine Zeitgenossen keine unmittelbare praktische Bedeutung hatte, so muß dies Stück ihm abgesprochen werden. Dazu kommt, daß es in Ideenkreis, Darstellung und Sprache durchaus von den echt jesajanischen Stücken verschieden ist, daß es sich dagegen vielfach mit andern der Zeit des babylonischen Exils zugehörigen Weissagungen berührt. Das Stück ist dem Ende des babylonischen Exils zuzuweisen.

2. Ganz ebenso verhält es sich mit der Weissagung der Eroberung Babels durch die Meder und Perser **21**, 1—10, die noch etwas später fällt als die vorige, wahrscheinlich aber einem andern Propheten angehört.

3. Kap. **24—27** zeigt eine noch schärfer ausgeprägte Eigentümlichkeit sowie eine noch größere charakteristische Verschiedenheit von jesajanischen Stücken. Der geschichtliche Standpunkt dieser Weissagung von dem Gericht über Judas Feinde und von der Heimkehr aus dem Exil ist wahrscheinlich die Zeit unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems. Auch Knobel nimmt als Abfassungszeit den Beginn des Exils an.

4. Auch das Stück Kap. **34** und **35**, eine gegen die Völker, namentlich gegen die Edomiter gerichtete Weissagung, die auch die Heimkehr der Exulanten beschreibt, gehört der Zeit des babylonischen Exils an. Allerdings ist es schwerlich erst an das Ende des Exils zu setzen.

Mit Unrecht hat Ewald auch die Echtheit des Liedes Kap. **12** in Frage gestellt. Ebenso bezweifeln Movers und Bleek die Echtheit der Weissagung über Ägypten **19**, 16—25 und über Tyrus Kap. **23**; Jeremia soll diese im vierten Jahr Jojakims verfaßt haben.

III. Der historische Anhang Kap. **36—39** ist, wie § 41, 3 a) ausgeführt worden ist, aus unserm Buch der Könige genommen. Da **37**, 38 die Ermordung Sanheribs und die Thronbesteigung Asarhaddons erwähnt ist, welche in das Jahr 681 fällt, so kann die Quellenschrift, der unser Stück entnommen ist, erst nach jenem Datum, also in der Zeit Manasses geschrieben sein. Schon dieser Umstand für sich allein würde die Annahme, daß Jesaja der Verfasser dieses Abschnittes sei, unwahrscheinlich machen, da wir kein sicheres Zeugnis einer Wirksamkeit des Propheten in der zweiten

Hälfte der Regierung des Hiskia besitzen. Zudem wird Manasse in der Überschrift Jes. **1**, 1 nicht erwähnt. Für die Abfassung in nachjesajanischer Zeit sprechen auch spätere Sprachformen wie פֶּחָה, der Titel eines Statthalters **36**, 9, oder יְהוּדִית **36**, 11.

§ 57.

Sammlung der Stücke des Buches Jesaja.

1. Daß die Sammlung von Weissagungen so, wie sie uns vorliegt, nicht von Jesaja selber, sondern erst in der nachexilischen Zeit veranstaltet sein kann, ergiebt sich schon daraus, daß sie Stücke enthält, welche erst gegen Ende des Exils geschrieben sind, sowie aus der Aufnahme eines Stückes aus dem im Exil geschriebenen Buch der Könige. Und da die in § 56 als unecht ausgeschiedenen Stücke selbst gar nicht den Anspruch machen, für jesajanisch zu gelten, während der Sammler wenigstens den Abschnitt Kap. **13** und **14** durch die Überschrift ausdrücklich Jesaja zuschreibt, gewiß in der Meinung, daß das Stück wirklich Jesaja angehöre, so muß die Sammlung erst geraume Zeit nach dem Exil veranstaltet worden sein.

Der Talmud [baba bathra fol. 15, c. 1] schreibt die Sammlung dem Könige Hiskia und seinem Kollegium zu; dasselbe behauptet der Talmud von der Aufzeichnung der Sprüche, des Hohenlieds und des Predigers. Hävernick und Drechsler halten Jesaja selbst für den Sammler, hauptsächlich wegen der schönen Planmäßigkeit, welche sie in der Anlage des Buches ermittelt haben wollen.

Kap. **1—12** bilden wahrscheinlich die älteste Sammlung. Sie sind als eine ursprünglich ein Ganzes für sich bildende Sammlung zu betrachten, zu der wahrscheinlich die Aufschrift **1**, 1 gehört. Denn letztere stellt Gesichte über Juda und Jerusalem (**1**, 1) in Aussicht, und dies paßt zu dem Abschnitt Kap. **1—12**, während von Kap. **13** an Weissagungen über auswärtige Völker folgen. Ferner enthält dieser Abschnitt fast alle auf den syrisch-ephraimitischen Krieg bezüglichen Weissagungen über das Volk Gottes und ist im wesentlichen chronologisch geordnet, sodaß auch ein im Verlauf der Ereignisse begründeter Fortschritt im Inhalt der Weissagungen vorhanden ist. Endlich bildet das letzte Stück, welches den Untergang der assyrischen Weltmacht in Aussicht stellt und namentlich gegen Ende vorwiegend messianischen Inhalts ist, einen das Ganze abrundenden Schluß. Diese Sammlung ist auch deshalb als die älteste zu betrachten, weil

sie die ältesten Weissagungen des Propheten enthält und kein unechtes Stück in sich schließt. Möglich ist, daß Jesaja selbst die Sammlung veranstaltete (Knobel); möglich aber auch, daß sie schon frühzeitig aus dem „Gesicht Jesajas, des Sohnes Amoz, des Propheten" von einem Redaktor mit Weglassung des historischen Berichts, von welchem sich nur in Kap. 7 ein Teil erhalten haben könnte, zusammengestellt worden ist.

In Kap. **28—33** stehen, ebenfalls chronologisch geordnet, lauter echtjesajanische Aussprüche beisammen, die sämtlich der Zeit Hiskias angehören und sich auf den Einfall der Assyrier in das Reich Juda beziehen. Man könnte darum diesen Abschnitt für eine zweite, vielleicht von Jesaja selbst oder wenigstens frühzeitig veranstaltete Sammlung, die ein Ganzes für sich bildet, halten. Aber es fehlt ihr ein rechter Eingang, wie ihn die erste Sammlung an Kap. **1** hat; oder vielmehr hat sie einen solchen allgemeinen Eingang an dem nichtjesajanischen Stück Kap. **24—27**. Es ist darum wahrscheinlich, daß dieselbe Hand, welche dieses Stück vorangestellt hat, auch jene Sammlung jesajanischer Weissagungen veranstaltet hat.

Kap. **13—23** ist eine Sammlung von Weissagungen über auswärtige Völker, die jedenfalls erst geraume Zeit nach dem Exil veranstaltet worden ist; denn sie enthält zwei dem Ende des Exils angehörende Weissagungen. Daß nämlich dieselbe Hand, welche die Sammlung jesajanischer Aussprüche vornahm, auch schon diese Weissagungen exilischer Propheten der Sammlung einverleibte, zeigt der Umstand, daß alle diese Weissagungen in der Aufschrift als מַשָּׂא bezeichnet sind; nur Kap. **20** macht eine Ausnahme, denn hier steht am Anfang eine Zeitbestimmung, welche für eine andre Aufschrift keinen Raum ließ. Der Sammler stellte die für seine Zeit wichtigste Weissagung gegen die babylonische Weltmacht an die Spitze; den zweiten kürzeren Ausspruch gegen Babel (**21**, 1—10) reihte er an passender Stelle in die Weissagungen gegen entfernter wohnende Völker ein. Ob indes dieser Cyklus von Weissagungen je eine besondere, für sich bestehende Sammlung gebildet hat, bleibt zweifelhaft. Man kann zwar dafür geltend machen, daß nur hier der Ausdruck מַשָּׂא in den Aufschriften vorkommt. Doch ist es kaum glaublich, daß ein Sammler jesajanischer Aussprüche nur solche Weissagungen, die sich mit Ausnahme von Kap. **22** gegen auswärtige Völker richten, zusammengestellt haben sollte. Auch würde der Ausdruck מַשָּׂא bei den Weissagungen der folgenden Gruppe, in denen

er sich **30**, 6 findet, nicht ebenso passen, weil sie nicht wie hier immer wieder ein andres Volk betreffen.

Es ist wahrscheinlich, daß dieselbe Hand, welche in der Zeit nach dem Exil den Cyklus Kap. **13—23** zusammengestellt hat, auch den folgenden Cyklus Kap. **24—35** geordnet und ebenfalls den historischen Abschnitt Kap. **36—39** sowie den zweiten Teil (Kap. **40—66**) beigefügt hat.

2. Demnach erhalten wir von dem Verfahren des Redaktors des ganzen Buches folgende Vorstellung: An die Spitze stellte er die alte, vielleicht von Jesaja selber veranstaltete Sammlung Kap. **1—12**, die ein Ganzes für sich bildete. Darauf ließ er einen von ihm gesammelten Cyklus von Weissagungen gegen auswärtige Völker folgen, Kap. **13—23**. Er stellte diese den ebenfalls von ihm gesammelten Weissagungen über Israel Kap. **28—33** voraus, weil letztere sämtlich in die Zeit Hiskias gehören, während unter den Weissagungen gegen auswärtige Völker sich manche ältere befinden. — Auf diesen Cyklus ließ er jenen zweiten Cyklus von ihm gesammelter jesajanischer Weissagungen folgen, dem er das Stück Kap. **24—27** als Einleitung vorangehen ließ. Denn letzteres Stück mit seiner Ankündigung eines allgemeinen Weltgerichts leitete in passender Weise von den Weissagungen über auswärtige Völker zu den ausschließlich auf Juda und Jerusalem bezüglichen Weissagungen über; auch war es zugleich vermöge seines allgemeinen Inhalts und wegen seiner besondern Wichtigkeit gerade für jene Zeit (ähnlich wie Kap. **13** und **14**) zu einer Einleitung des folgenden Cyklus geeignet. Ebenso stellte er die seine Zeitgenossen näher angehende Weissagung Kap. **34** und **35** an den Schluß. — Zu diesen drei Gruppen fügte er dann den aus dem Buch der Könige entnommenen historischen Anhang Kap. **36—39** hinzu. Endlich ließ er das als ein größeres, zusammenhängendes Ganze vorhandene und wieder seine Zeitgenossen näher angehende Stück Kap. **40—66** folgen.

Dahingestellt muß bleiben, woher der Redaktor die jesajanischen Weissagungen entnommen, ob sie auf einzelne Blätter verzeichnet ihm zukamen, oder ob er sie aus andern Schriften zusammenstellte. Jedenfalls muß als unwahrscheinlich gelten, daß er sie aus der 2. Chron. **32**, 32 citierten Schrift: „Gesicht des Propheten Jesaja, des Sohnes Amoz" entnommen hat. Denn einmal hätte er den historischen Abschnitt Kap. **36—39** dann nicht erst aus dem Buch der Könige zu entlehnen brauchen, und sodann hätte er in diesem Falle

nicht wohl Weissagungen exilischer Propheten für jesajanische Weissagungen halten können.

Der Umstand, daß Jesaja nicht wie Jeremia selbst eine Sammlung aller seiner Weissagungen veranstaltet hat, daß dies vielmehr erst in der nachexilischen Zeit geschehen ist, hatte nicht bloß zur Folge, daß nicht von Jesaja herrührende Weissagungen in sein Buch aufgenommen wurden, sondern ist wohl auch als der wahre Grund der Stellung zu betrachten, die das Buch Jesaja in den Handschriften zur Zeit der Abfassung des Talmud einnahm. Denn hier wie auch später in den Handschriften der deutschen und gallischen Juden steht Jesaja an dritter Stelle unter den großen Propheten, während er bei den Masoreten und in den Handschriften der spanischen Juden die erste Stelle einnimmt.

§ 58.

Zur Charakteristik des Jesaja.

Aus den Zeitverhältnissen und der in ihnen begründeten Berufsstellung des Jesaja erklärt sich manches, was ihn von den älteren Propheten unterscheidet. So besonders der Umstand, daß die Weissagungen der älteren Propheten über auswärtige Völker nur die kleineren Nachbarreiche betreffen, während bei Jesaja der prophetische Gesichtskreis sich auch auf entfernt wohnende Völker, namentlich die Assyrier, Ägypter, Äthiopier und Araber ausdehnt. Diese Ausdehnung ist eine natürliche Folge davon, daß vom syrisch-ephraimitischen Kriege an die Geschicke Judas mit der Geschichte der einander bekämpfenden Weltreiche verflochten sind. — Für Jesaja charakteristisch ist die häufige und nachdrückliche Hervorhebung der Idee, daß das Volk Gottes durch große Strafgerichte gesichtet und geläutert werden müsse; nur ein Rest werde sich bekehren und den Grundstock des geheiligten Gottesvolks bilden, welches des messianischen Heils teilhaftig werde. Auch diese Eigentümlichkeit hängt unmittelbar damit zusammen, daß die Zeit des Jesaja die Zeit des ersten größeren Strafgerichts war, welches über das Volk Gottes erging. — Ebenso hat es in den Zeitverhältnissen seinen Grund, daß Jesaja häufiger als andre Propheten gegen das Vertrauen auf eigne Macht und kriegerische Rüstungen und gegen die Bündnisse mit den Weltmächten kämpft.

Die messianische Weissagung gestaltet sich ebenfalls den Zeitverhältnissen gemäß anders als bei den älteren Propheten; doch stellt sie sich auch in mehrfacher Beziehung als weiter entwickelt dar: Geläutert geht das Volk aus den Strafgerichten hervor, um fortan weder den Götzen zu dienen noch bei auswärtigen Völkern Schutz zu suchen. Gott begnadigt das Volk, mehrt den geringen Rest und giebt ihm einen König aus dem Hause Davids, der in wunderbarer Weise mit göttlicher Kraft ausgerüstet und mit dem Geiste Gottes gesalbt im vollsten Sinne des Worts der sichtbare Repräsentant und das Organ Jhvhs sein und darum „ein Wunder von einem Ratgeber, starker Gott, Beutespender, Friedefürst" (9, 5) heißen wird. Er wird Israel aus der Hand Assurs erretten. — So treffen wir bei Jesaja zum erstenmale die Ankündigung eines persönlichen Messias, eine messianische Weissagung im engern Sinne an. Durch diesen wunderbaren Davididen wird nach dem Strafgericht, welches auch das Haus Davids mitbetrifft, das Königtum Davids in seinem alten Glanze wiederhergestellt werden. Dann wird der Friede keine Störung mehr erleiden; denn alles Kriegsgerät wird Jhvh vernichten. Auch im Innern des Reiches wird Gerechtigkeit und Friede wohnen; denn der gerechte König wird mit dem Hauche seines Mundes alle Frevler töten, und Gott inmitten seines Volkes wohnend wird seinen Geist über Israel ausgießen. Das messianische Heil wird aber auch den Heiden zu teil werden. Durch die Gerichte Gottes zumal an Assur werden die Völker zur Erkenntnis der Nichtigkeit ihres Götzendienstes gelangen. In Erkenntnis des wahren Gottes werden sie nach Jerusalem ziehen und nach Belehrung verlangen. Ein Reich des Friedens wird Israel und die Völker der Erde umfassen; namentlich werden auch Ägypten und Assur teilhaben an dem messianischen Heile. Selbst auf dem Gebiete der Natur wird aller Kampf und Unfriede aufhören; Sonne und Mond werden heller strahlen, und die ganze Natur wird verklärt und verherrlicht werden. — So hat sich bei Jesaja die messianische Verheißung viel universeller gestaltet. Wie die Strafandrohungen, so dehnt sich auch die Verheißung des Heils auf entfernte Völker, namentlich auf die zwei großen Weltmächte aus.

Den Eintritt der messianischen Zeit erwartet Jesaja nach dem durch die Assyrier vollzogenen Strafgericht; sie beginnt damit, daß auch Assyrien selbst seine Vergeltung empfängt. Erst gegen Ende seiner Wirksamkeit eröffnet sich dem Propheten, vorausgesetzt, daß

wir in Kap. **39** einen treuen Bericht über seine Weissagung haben, die Aussicht auf ein neues Stadium der Geschichte des Reiches Gottes, in welchem eine neue Weltmacht ein zweites größeres Gericht an dem Reiche Juda zu vollziehen berufen sein werde.

Mit Recht hat man Jesaja einen königlichen Propheten genannt. Der Hoheit und Kraft seines Geistes entspricht auch seine Rede; sie ist ausgezeichnet durch gedrungene Kürze, majestätische Erhabenheit und überwältigende Energie. Mag er strafen und drohen oder trösten und verheißen, stets ist sein Wort in gleicher Weise voll Kraft und Energie, voll Feuer und Leben. Namentlich bekundet es die zuversichtlichste Gewißheit, daß es Gottes Wort sei und in Gottes Namen geredet werde. Eine Fülle schöner und treffender Bilder steht ihm zu Gebot. Kühn springt er oftmals von dem einen zu dem andern über. Auch Wortspiele und Antithesen sind nicht selten; aber nie verliert er sich dabei ins Spielende, immer bewahrt seine Rede ihre imponierende Erhabenheit.

Sein Vortrag ist immer im eigentlichen Sinne rednerisch, indem er die, welche seine Rede betrifft, lebendig vor Augen hat. Er geht darum oft, auch wenn er von einem fremden Volke redet, in die Anrede über. Auch darin bewahrt seine Darstellung den eigentlich rednerischen Charakter, daß sie ebenso lebendig und beweglich ist wie sein Geistes- und Gemütsleben; bald eilt sie in raschem Laufe unaufhaltsam einem Ziele zu, bald schreitet sie in erhabener Abgemessenheit langsamer einher, bald aber bricht sie auch rasch ab, um zu etwas anderem überzuspringen. — Zwar hat man die Aufzählungen in **2**, 12—16. **3**, 2—4. 18—24 ermüdend gefunden; indes das sind sie höchstens für den den Zeitverhältnissen fern stehenden Leser, während sie für den darin lebenden Leser oder für den Hörer der Rede nicht ohne Wirkung sein mußten.

Der Rhythmus der Rede ist voll und gewichtig. Der Prophet geht nicht gerade darauf aus, seine Rede regelrecht künstlerisch zu gestalten und abzurunden; die Verse haben keineswegs immer dieselbe Gliederung. Aber seine Rede gestaltet sich von selbst rhythmisch. Gewöhnlich liegt das Hauptgewicht auf dem Ende der Sätze, sodaß diese sich oft abrunden oder in schöne Perioden auslaufen. Einige Male zeigen sich Ansätze zur Strophenbildung, einmal auch wirkliche Strophen (**9**, 7—**10**, 4). Die schwungvolle Rede geht wohl auch wie in Kap. **12** geradezu in einen lyrischen Erguß über.

Nur eine Parabel kommt bei Jesaja vor (**5**, 1 ff.); sie ist treffend ausgeführt. Nur von einer Vision berichtet er (Kap. **6**); diese malt er nicht im einzelnen aus, sondern schildert sie mit einigen kräftigen Zügen. Ebenso kommt auch nur eine symbolische Handlung vor (Kap. **20**), die, vor den Augen der Zuhörer vorgenommen, leicht verständlich und geeignet war, die Wirkung des gesprochenen Worts zu erhöhen.

Litteratur.

Genaueres über Jesaja s. in den Kommentaren, deren es eine überreiche Litteratur giebt. Hervorgehoben seien der Kommentar von Hieronymus zu allen großen Propheten, ed. Vallarsi IV und V. Calvin zu Jesaja ed. 3., Genf 1570, fol. Sebastian Schmidt, Hamburg 1693. Campegius Vitringa, Leovard., 2 Bde. fol., I. 1714; II. 1720. Clericus. Rosenmüller, Scholien. Maurer. Wilh. Gesenius, der Prophet Jesaja übersetzt, mit einem vollständigen philologischen, kritischen und historischen Kommentar, 3 Teile, Leipzig 1820. 21. Hitzig, Heidelberg 1833 (der Kommentar über Jesaja ist Hitzigs vorzüglichstes Buch). Umbreit, praktischer Kommentar zu Jesaja, 2 Teile, 2. Aufl. 1846. Knobel, Leipzig 1843 (5. Liefg. des kurzgefaßten exegetischen Handbuchs); 4. Ausg. von Dieftel 1872. Ewald, die Propheten des Alten Bundes, 2 Bde. 1840. 41. Drechsler, 3 Bde. 1845. 49. 54; Teil III (Kap. **40—66**) ed. Hahn 1857 mit Nachtrag von Delitzsch. Nägelsbach, in Langes theologisch-homiletischem Bibelwerk 1877. Delitzsch, im exegetischen Handbuch 1866; 3. Aufl. 1879.

§ 59.

Micha.

1. Der Name מִיכָה ist verkürzt aus מִיכָיָה (Jer. **26**, 18 im Kethib), und dieses wieder aus מִיכָיָהוּ. Auch die Form מִיכָיְהוּ kommt vor Richt. **17**, 1. 4. Jer. **36**, 11. 13. Die Bedeutung ist dieselbe wie die des Namens Michael: wer ist wie Jhvh. In der Aufschrift und in Jer. **26**, 18 heißt er הַמּוֹרַשְׁתִּי. Danach stammte er aus Moreschеth. Dieses war nach Hieronymus noch zu seiner Zeit als ein kleines Dorf in der Nähe von Eleutheropolis westlich von Jerusalem vorhanden, und ist wahrscheinlich mit dem Mich. **1**, 14 erwähnten

מוֹרֶשֶׁת גַּת identisch. Luther u. a. haben dabei fälschlich an die Jos. **15**, 44. Mich. **1**, 1 erwähnte Stadt Mareſcha gedacht.

Es gab auch noch einen älteren Propheten Micha, Sohn des Jimla (1. Kön. **22**, 8 ff.), der zur Zeit Joſaphats und Ahabs lebte. Dieſem Micha legt der Verfaſſer des Buchs der Könige (**22**, 28) dieſelben Worte in den Mund: „höret ihr Völker alle", die auch den Anfang unſeres Buches (**1**, 2) bilden. Daraus hat man ſchließen wollen, daß der Verfaſſer des Buchs der Könige gleich einigen Kirchenvätern jenen Micha mit unſerem Propheten Micha verwechſelt habe. Doch iſt dieſe Folgerung nicht richtig; denn er unterſcheidet ja jenen Micha beſtimmt von unſerm Propheten. Auch ohne eine ſolche Verwechslung konnte er ein Wort des jüngeren Micha dem älteren in den Mund legen; übrigens gab er dieſem Wort eine ganz andre Bedeutung.

Nach der Aufſchrift hat Micha zur Zeit Jothams, Ahas und Hiskias über Samarien und Jeruſalem geweisſagt. In Jer. **26**, 18 iſt nur die Zeit Hiskias genannt. In dieſer Stelle verteidigen einige Älteſte des Landes den Jeremia. Als Analogie zu ſeiner Drohung über Jeruſalem und den Tempel führen ſie die Drohung Michajas des Moraſchthiters an, der in der Zeit Hiskias, des Königs von Juda, weisſagte und zum ganzen Volk Juda ſprach: „So ſpricht Jhvh Zebaoth: Zion wird wie ein Feld gepflügt, und Jeruſalem wird zum Steinhaufen werden und der Berg des Hauſes zur Waldhöhe." Die Stelle iſt ein buchſtäbliches Citat von Mich. **3**, 12. Aus ihr hat man ſchließen wollen, daß die Überſchrift ungenau ſei und Micha überhaupt nur unter Hiskia geweisſagt habe. Hitzig, de Wette, Bleek, Ewald u. a. verlegen darum alle Stücke des Buches in die Zeit Hiskias und behaupten, frühere Weisſagungen aus der Zeit vor Hiskia ſeien uns nicht erhalten. — Indes läßt ſich ſolche Folgerung aus Jer. **26**, 18 f. keinenfalls ziehen. Von jenen Älteſten darf man keine genaue Angabe über die Zeit der Wirkſamkeit Michas erwarten. Ihnen lag die Zeit des Hiskia am nächſten. Fiel in dieſe Zeit die Hauptwirkſamkeit des Propheten und zumal Michas Ankündigung der Zerſtörung Jeruſalems, ſo konnten ſie die Regierung des Hiskia als Zeit der Wirkſamkeit des Propheten bezeichnen, ohne eine frühere Wirkſamkeit auszuſchließen. Allenfalls könnte die Richtigkeit der Zeitangabe in der Aufſchrift wegen der geſchichtlichen Beziehungen in dem Buche ſelbſt in Abrede geſtellt werden.

2. Der Inhalt des Buches zerlegt sich in drei Teile.

a) Kap. **1** und **2** beginnt der Prophet: „höret ihr Völker alle", und wendet sich gegen Samarien und Jerusalem.

Micha schildert die Erscheinung Jhvhs zum Gericht und weissagt zunächst Samarien ein Strafgericht wegen seines Götzendienstes; aber auch das Reich Juda werde davon mitbetroffen werden, weil es sich zum Bilderdienst des nördlichen Reiches habe verführen lassen (Kap. **1**). Daran schließt sich ein Wehe über die Mächtigen, welche in Ungerechtigkeit andre ihrer Habe berauben. Nach einer Schilderung ihrer Gewaltthaten und Bedrohung derselben schließt die Rede **2**, 12 f. unvermittelt mit einer Verheißung der Zurückführung und Sammlung des ganzen Israel.

Da Samaria erst mit dem Untergang bedroht wird, so gehört die Rede jedenfalls noch in die Zeit vor der Belagerung der Stadt. Nach biblischer Chronologie ist dies das 4. Jahr Hiskias (2. Kön. **18**, 9), nach berichtigter Chronologie dagegen das 10. Jahr des Ahas. In die Zeit des Ahas paßt auch die Schilderung des Treibens der Magnaten.

b) Kap. **3—5** enthält die zweite Rede, die mit וְאֹמַר an die erste angeknüpft ist.

Wieder beginnt sie mit der Aufforderung: höret doch! und ist an die Magnaten in Juda und Israel gerichtet. Zuerst wird die Bedrückung und Schindung des Volkes gerügt (**3**, 1—4). Dann folgt eine Bedrohung der falschen Propheten, denen sich Micha als echter Prophet, der die Sünden des Volks rügt, gegenüberstellt (**3**, 5—8). Merkwürdig ist, daß auch der ältere Micha 1. Kön. **22** als einziger echter Prophet einer Schar falscher Propheten gegenübertritt und von ihnen zu leiden hat. — Es folgt unter Wiederholung der Aufforderung (V. 1) eine Bedrohung derer, welche Zion mit Blutschulden und Jerusalem mit Unrecht bauen, sowie die Verkündigung der Zerstörung Jerusalems und des Tempels (**3**, 9—12). Ebenso unvermutet wie **2**, 12 f. folgt dann eine längere messianische Verheißung; zuerst (**4**, 1—6) dieselbe, welche auch Jes. **2** steht; **4**, 7 f. die Verheißung der Sammlung Israels; darauf die Verheißung, daß in Jerusalem die alte Königsherrschaft wiederhergestellt werden solle. Jedoch würden vorher die Bewohner nach Babel geführt, von Jhvh aber aus der Hand ihrer Feinde errettet werden. Die zur Eroberung Jerusalems sich sammelnden Völker werden von den Bewohnern, die Jhvh mit Kraft ausrüstet, überwunden (**4**, 8—14). Aus der Davidsstadt Bethlehem Ephrata geht der König des Gottesvolks hervor. Auf die Zeit, bis eine Gebärerin geboren hat, giebt Gott sein Volk preis. Dann sammeln sich alle gefangen geführten Israeliten und Judäer zu den im Lande Zurückgebliebenen. Der Messias wird Israel vor Assurs Heer erretten, wenn dieses ins Land einfällt, und seine Unterhirten werden das Land Assurs verwüsten (**5**, 1—5). Das Volk, von Jhvh zahlreich

gemehrt, wird unter den Völkern ein Segen sein (5, 6—8). Dann wird Jhvh alle Rosse, Wagen und Festungen aus dem Lande wegschaffen, zugleich aber alle Zauberei und den Götzendienst abthun und Rache nehmen an allen Heiden (5, 9—12).

Die Ankündigung der Zerstörung Jerusalems 3, 12 gehört nach dem ausdrücklichen Zeugnis von Jer. 26 der Zeit Hiskias an. Doch ist nicht anzunehmen, daß Micha diese Rede in der uns vorliegenden Gestalt gehalten hat; vielmehr scheint er mehrere Aussprüche erst in der schriftstellerischen Konzeption zu einer Rede verbunden zu haben. Namentlich enthält die messianische Weissagung keine fortschreitende Entwicklung, sondern der Prophet hebt immer wieder neu an. — Auffallend ist insbesondre die Ankündigung einer Gefangenführung der Bewohner Jerusalems bis nach Babel hin und ihre dortige Erlösung durch Jhvh (4, 10). Man hat dabei an die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer gedacht. Man sollte vielmehr eine Wegführung durch die Assyrier erwarten und hat darum auch die Weissagung 3, 12 mit dieser Stelle kombiniert. Indes ist letztere Kombination unrichtig. Denn diese Weissagung ist nach dem ausdrücklichen Zeugnis von Jer. 26 unerfüllt geblieben, da Hiskia infolge derselben Gottes Gnade suchte, sodaß die Drohung Jhvh reute. Wir dürfen also keine spätere Erfüllung dieser Weissagung aufsuchen. Aber auch die Stelle 4, 10 kann schwerlich im Sinne Michas auf die Chaldäer und die babylonische Gefangenschaft bezogen werden. Denn sonst sind überall die Assyrier als diejenige Weltmacht bezeichnet, durch welche Gott das Strafgericht an Samarien und Jerusalem vollzieht und aus deren Gewalt der Messias Israel errettet (vergl. 5, 4 ff.). Wir werden also die Stelle 4, 10 nur so verstehen dürfen, daß Bewohner Jerusalems von den Assyriern bis zu dem damals ihnen gehörigen Babel gefangen geführt, von dort aber gleich den exilierten Bewohnern Israels mit Anbruch der messianischen Zeit befreit werden sollen.

Ähnlich hat Michas Zeitgenosse Jesaja dem Hausmeister Sebna (22, 18) die Gefangenführung nach Mesopotamien oder Babylonien durch die Assyrier angedroht, vergl. Riehm, die messianische Weissagung, 2. Aufl., S. 108 Anm.

Hat Micha verschiedene Reden zu einer Rede verarbeitet, so können einzelne Stellen wie 3, 1—4. 5—8 schon der Zeit Jothams und Ahas angehören, wenn auch die schriftliche Konzipierung der uns vorliegenden Rede in die Zeit Hiskias fällt. So erklärt sich

am einfachsten der Umstand, daß Micha die Häupter Jakobs und die Fürsten des Hauses Israel anredet, auch wenn wie 3, 9 ff. seine Rede sich alsbald nur gegen Jerusalem wendet. Waren es teilweise ältere, auf beide Reiche, Juda und Israel, bezügliche Reden, die Micha später zu einer Rede verarbeitet hat, so war es natürlich, daß er dieselbe als eine auf Gesamtisrael bezügliche einführte.

c) Kap. 6 und 7 enthält die dritte Rede, wieder angeknüpft mit: „höret doch, was Jhvh redet!"

Die Rede beginnt mit einer Gerichtsverhandlung Jhvhs mit seinem Volke. Dann folgt eine abermalige Rüge der Habsucht und Ungerechtigkeit sowie Androhung des göttlichen Unsegens, weil man (gemeint ist Juda) die Weise Omris und des Hauses Ahabs befolgt habe (Kap. 6). Es schließt sich (7, 1—6) eine bittere Klage über den Mangel an Frömmigkeit im Lande an. Darauf ein Bekenntnis, gesprochen im Namen des im Strafgericht bekehrten Volkes, daß es Jhvhs harre. Das Buch schließt mit der messianischen Verheißung der Sündenvergebung, der Beschämung aller Feinde und der ewigen Dauer des wiederhergestellten Bundesverhältnisses.

Auch in Teil 3 lassen manche Stellen darauf schließen, daß Micha einzelne ältere, der Zeit vor Hiskia angehörige Weissagungen später zu dieser Rede verarbeitet hat. Der Vorwurf z. B. 6, 16 wegen des Einhaltens der Wege des Hauses Ahabs, oder die Klage 7, 1 ff. über das Entschwundensein aller Gerechtigkeit aus dem Lande paßt nicht in die Zeit des Hiskia, wohl aber in die des Ahas. In den jesajanischen Reden finden sich ähnliche Klagen und Anklagen aus der Zeit des Ahas, nicht aber in den der Zeit Hiskias angehörigen Reden.

Wir werden also annehmen müssen, daß Micha allerdings die einzelnen Weissagungen, welche den Inhalt unsres Buches bilden, in der Zeit Jothams, Ahas und Hiskias gemäß 1, 1 verkündigt hat, daß er sie aber erst in der Zeit Hiskias zu den drei uns vorliegenden Reden verarbeitet hat. Sie alle beginnen in gleicher Weise mit Drohungen, um in messianische Verheißungen auszulaufen. Sie sind zu gleicher Zeit niedergeschrieben und bilden ein schriftstellerisches Ganze.

Unhaltbar sind die historischen Beziehungen, die Hitzig in Kap. 3—7 hat nachweisen wollen. Ewald erklärt 2, 12 f. als Worte eines Lügenpropheten, und Kap. 6 und 7 als unecht. Wellhausen bezeichnet 7, 7 ff. als unecht, weil der Abschnitt deuterojesajanische Ideen enthalte. Über

andre Unechtheiten vergl. Stade, Zeitschrift für ATl. Wissenschaft 1881, S. 161 ff.

Für den Inhalt des Buches Micha ist charakteristisch, daß im Verhältnis zu Hosea und Jesaja die politische Seite des prophetischen Berufs bei Micha ganz zurücktritt. Er bekämpft nur Götzen- und Bilderdienst, Habsucht, Ungerechtigkeit und andere Sünden, hält sich also ganz auf dem ethisch-religiösen Gebiete, während er sich nicht gegen die Bündnisse mit auswärtigen Völkern wendet. Überhaupt ist sein Beruf ein beschränkterer als bei Jesaja. Seine Mission betrifft nur Juda und das Zehnstämmereich; er faßt nicht wie Jesaja die gesamten weltgeschichtlichen Verhältnisse seiner Zeit ins Auge. Aus Jer. 26 dürfen wir schließen, daß er mit seiner prophetischen Thätigkeit einen wesentlichen Einfluß auf die reformatorischen Bestrebungen Hiskias geübt hat.

Michas messianische Weissagungen sind im wesentlichen desselben Charakters wie die des Jesaja. Den Anbruch der messianischen Zeit erwartet er unmittelbar nach der Befreiung von dem assyrischen Joch. Ferner tritt auch bei ihm die messianische Weissagung im engern Sinn, die Weissagung von dem messianischen König, in den Vordergrund. Endlich hat er mit Jesaja den Universalismus gemein: auch die Heiden haben teil an dem messianischen Heil. Charakteristisch ist für Micha, daß er im Anfang der messianischen Zeit einen allgemeinen Kampf der heidnischen Völker gegen das Gottesvolk sowie eine Überwindung derselben bei Jerusalem erwartet (4, 11—14); nach 5, 4 f. scheint er Assur als den Anführer dieser verbündeten Heidenvölker betrachtet zu haben. — In der messianischen Weissagung hebt er sowohl die äußerliche politische Seite des messianischen Heils als auch das höhere ethisch-religiöse Heil hervor. Namentlich bezeichnet er in der letzten messianischen Verheißung als Hauptgut der messianischen Zeit die Vergebung der Sünden. Den Messias läßt er aus Bethlehem hervorgehen.

Die Darstellung Michas ist überaus lebendig. In Kap. 6 nimmt sie ganz dramatischen Charakter an. Noch heut wird diese Stelle, die ihre tiefe Wirkung auf den Leser und Hörer nie verfehlt, von der katholischen Kirche wie einst von der alten Kirche liturgisch in der Passionszeit verwendet. Vergl. die Frage Gottes V. 3—5, und die Antwort des redend eingeführten Volkes V. 6; darauf folgt in V. 7a eine Gegenfrage, und auf eine erneute Frage des Volkes in V. 7b sodann die berühmte Antwort in V. 8. — Die Lebendigkeit

der Rede Michas zeigt sich auch darin, daß die Rede oft unvermittelt von der Drohung zur Verheißung überspringt; namentlich hebt letztere in Kap. 4 und 5 immer wieder neu an, ohne ein stetiges Fortschreiten einzuhalten. Die Form der Rede ist durchaus rhythmisch. Paronomasieen und Wortspiele sind bei Micha überaus häufig; namentlich finden sie sich in 1, 10—15 gehäuft.

Aus der Litteratur ist besonders hervorzuheben: Caspari, über Micha den Moraschthiten und seine prophetische Schrift, Christiania 1852.

§ 60.

Nahum.

1. Der Name נַחוּם bedeutet Trost. Der Prophet heißt in der Überschrift הָאֶלְקֹשִׁי; er stammte also aus Elkosch. Eusebius und Hieronymus nennen ein Dorf Helkesaei oder Elkesi in Galiläa und finden darin den Geburtsort Nahums; es ist das heutige El-Kanzeh, $2^1/_2$ Stunde südwestlich von Tibnin in unmittelbarer Nähe von Rama in Naphthali gelegen. — Hitzig und Knobel vermuten, daß der Ort כְּפַר נַחוּם d. h. Dorf des Nahum seinen Namen von unserm Propheten erhalten habe und identisch sei mit dem im A. T. nicht erwähnten Kapernaum. Freilich darf man das אֶלְקֹשָׁה des Hieronymus mit Kapernaum nicht identificieren; denn wenn ein Zusammenhang zwischen beiden bestände, so würde Hieronymus sicher nicht unterlassen haben, ihn bemerklich zu machen.

Nach letzterem Elkese ist wahrscheinlich die Sekte der Elkesaiten benannt; ihr Stifter hieß Ἠλξαΐ, aber auch Ἐλκεσαῖος.

Unrichtig ist jedenfalls die seit dem vorigen Jahrhundert aufgetauchte und noch von Ewald vertretene Ansicht, daß Elkosch, der Geburtsort Nahums, zwei Tagereisen nördlich von Mosul in dem am linken Tigrisufer gelegenen Gebirgsdorf Alkusch zu suchen sei. Dort nämlich zeigt man das Grab Nahums. Dann müßte Nahum von israelitischen Eltern geboren sein, die von den Assyriern ins Exil geführt und in jenem Elkusch oder Alkusch angesiedelt waren. Doch stimmt zu dieser Annahme nicht der Inhalt des Buchs. Auch wird dieser Ort zuerst im 16. Jahrhundert als Geburtsort Nahums bezeugt; und das angebliche Grabmal Nahums ist nach Layard nicht alt. Wie leicht konnte man durch die Namensähnlichkeit getäuscht die Heimat des gegen Ninive weissagenden Propheten in dem bei Ninive gelegenen Elkosch finden. Vielleicht hat aber auch der Name dieses Dorfes erst in dem Bestreben seinen Grund, Nahums Heimat in der Nähe von Ninive nachzuweisen. Wird doch daselbst auch ein Grab Jonas gezeigt. In der Schrift Nahums deutet nichts darauf hin, daß er in Assyrien gelebt habe.

Hieronymus scheint übrigens הָאֶלְקֹשִׁי gelesen zu haben, und so ist vielleicht auch zu punktieren. Jedenfalls lebte Nahum nach der Zerstörung des Zehnstämmereichs, vermutlich in Juda, da in **1**, 13 (vergl. **2**, 1) die Anrede an Jerusalem und Juda vorkommt (was Kleinert mit Unrecht in Abrede stellt). Außer im Stammbaum Luk. **3**, 25, wo unter den Ahnen Josephs ein Mann Namens Nahum genannt ist, findet sich dieser Name in der Bibel nicht.

2. Der Inhalt der kleinen Schrift entspricht der Überschrift in **1**, 1: „Ausspruch über Ninive, Buch des Gesichts Nahums des Elkoschiten." Das Ganze ist eine einzige, gegen Ninive gerichtete Drohrede, die aber wohl nur schriftlich konzipiert war. Sie zerfällt in drei Absätze:

1) Ein vernichtendes Strafgericht, das aus Gottes Strafgerechtigkeit und aus seiner Treue gegen sein Eigentumsvolk gefolgert wird, kündigt der Prophet dem übermütigen Feinde feierlich an. Noch ist der Feind nicht genannt, der jetzt Israel knechtet, aus dessen Gewalt aber das Volk befreit werden wird (Kap. **1**).

2) Auf den Bergen bei Jerusalem sehen wir Boten auftreten, welche die Freudenbotschaft bringen, daß der Feind Judas vollständig vernichtet ist. Charakteristisch ist in **2**, 12—14 die Hinweisung auf die Löwenhöhle und Blutstadt, in welcher der Raub der assyrischen Eroberungszüge geborgen war, offenbar eine Hindeutung auf die Ninivehs Paläste schützenden Löwenkolosse. Mit malerischer Anschaulichkeit schildert der Prophet den ganzen Hergang der Eroberung Ninivehs, das Heranziehen des feindlichen Heeres, die Verteidigung der Stadt und ihre Einnahme sowie die Plünderung derselben. Zuletzt blickt er hin auf die Stätte, an welcher das nun völlig zerstörte Ninive gestanden. Im Schlußvers stellt ein Gottesspruch die angekündigte Zerstörung in gewisse Aussicht (Kap. **2**).

3) Der letzte Absatz beginnt mit einem Weheruf über die Blutstadt, deren Sünden ein gerechtes Gericht über sie heraufführen (**3**, 1—7). Sie ist nicht besser als Theben in Ägypten und soll ebenso wie diese Stadt bestraft werden (V. 8—11). Ihre Schutzwehren werden ihr nichts helfen, ihr Volk wird mutlos sein, ihre Krämer werden auseinander stieben, bei der Sorglosigkeit der Obern wird das Volk auseinanderlaufen: Stadt und Reich werden zur Freude aller, die davon hören, für immer untergehen (**3**, 12—19).

3. Abfassungszeit. Der Prophet sieht jedenfalls auf den Kriegszug Sanheribs gegen Juda zurück; vergl. **1**, 11 f.: „aus dir ist hervorgegangen, der gegen Jhvh auf Böses sann, der Heilloses ratschlagte." Die Weissagung gehört anerkanntermaßen in die Zeit nach dem 14. Regierungsjahr Hiskias, also nach 701. Eine nähere

Zeitbestimmung läßt sich aus **3**, 8 gewinnen. Hier ist die Eroberung No Ammons d. h. Thebens und die Gefangenführung ihrer Bewohner erwähnt. Wir wissen jetzt aus den assyrischen Annalen, daß Sanheribs Sohn Asarhaddon im Jahre 672 Theben erobert und daß dessen Nachfolger Asurbanipal bald nach 664 die Stadt zerstört hat. Es muß nun eine dieser beiden Eroberungen Thebens gemeint sein; wahrscheinlich weist Nahum auf die zweite völlige Eroberung und Zerstörung Thebens hin. Hat er unter dem noch frischen Eindruck der Kunde jenes Ereignisses geschrieben, so kommen wir für Nahum ungefähr auf das Jahr 660. Zu jener Zeit war Assur noch ein mächtiger Staat; dazu paßt die Angabe Nahums in **2**, 12—14. Die von Nahum angekündigte Katastrophe ist über Ninive 606 hereingebrochen. So liegt die Zeit der Wirksamkeit Nahums zwischen diesen zwei Terminen. Doch dürfen wir nicht zu tief auf den späteren Termin herabgehen. Denn Nahum nennt noch nicht den Feind, der Ninive erobern soll; auch weiß er noch nichts von der babylonischen Weltmacht und dem Strafgericht, welches sie an Juda vollziehen soll. Vielmehr befürchtet er nach Vernichtung der assyrischen Weltmacht nichts mehr für Israel (**1**, 12. **3**, 1). Somit dürfte Nahum mit Recht als ein Zeitgenosse des Königs Manasse gelten.

Hitzig, Ewald und Meier setzen den Propheten wegen der großen Zuversicht, mit welcher er die Zerstörung Ninivehs vorhersage, in spätere Zeit, nämlich unmittelbar vor die erste Belagerung Ninivehs durch Kyaxares, von der Herodot (I, 103) berichtet. Diese Belagerung wird zwischen 630 und 625 angenommen; auf diese folgte eine zweite Belagerung, die mit der Eroberung Ninivehs endete (Herodot I, 106) im Jahre 608 oder 607. Judes spricht dagegen, daß Nahum um 630 Assur nicht mehr als eine gefürchtete Weltmacht hätte schildern können.

4. Der Beruf Nahums beschränkte sich darauf, daß er, der vielleicht selbst dem Zehnstämmereich angehörte und wohl Augenzeuge der Leiden gewesen war, welche sein Volk von den Assyriern zu erdulden gehabt hatte, zum Trost des Volkes Gottes, zunächst der ebenfalls von den Assyriern schwer heimgesuchten Judäer, das göttliche Strafgericht über den übermütigen Feind und die Befreiung des Volkes Gottes aus seiner Gewalt anzukündigen hatte. Eigentliche messianische Verheißungen enthält seine Schrift nicht oder nur insoweit, als er verheißt, daß Jhvh sein Volk fortan nicht mehr demütigen und durch Feinde verderben lassen, sondern Israels Hoheit wiederherstellen werde. Die Schilderung des Strafgerichts über Ninive

ist überaus lebendig und malerisch anschaulich; in raschem Wechsel redet der Prophet bald die bedrohte Stadt, bald Jerusalem an. Die Form seiner Rede ist durchaus rhythmisch. Charakteristisch ist, daß sie sich fast überall in kurzen Sätzchen bewegt, die meist im Verhältnis schönen rhythmischen Ebenmaßes zu einander stehen. Die Bilder des Propheten sind höchst originell; so besonders **3**, 15—17. Die Sprache ist nicht ganz rein; vielleicht ist dies aus der galiläischen Heimat des Propheten zu erklären.

Litteratur.

Hervorzuheben ist Hoelemann, Nahumi oraculum versibus german. ὁμοιοτελεύτοις, Lips. 1842. D. Strauß, Nahumi de Nino vatic. explan. ex Assyr. monumentis illustr., Berol. 1853.

Kapitel IV.

Die Propheten der chaldäischen Periode.

1. Jeremia.

§ 61.

Lebensumstände und Zeitverhältnisse.

Der Name יִרְמְיָה oder יִרְמְיָהוּ ist zusammengesetzt aus יִרֶה יהוה d. h. Jhvh wirft; die einen erklären die Bedeutung des Namens: Jhvh schleudert Blitze, die andern mit größerer Wahrscheinlichkeit: er wirft die Feinde nieder (Klein: Jhvh verwirft; Gesenius nach chaldäischem Sprachgebrauch: Jhvh stellt hin). Nach der Überschrift war Jeremia ein Sohn Hilkias und gehörte zu den in der Priesterstadt Anathot im Lande Benjamin wohnhaften Priestern. Letztere Stadt ist noch heute unter dem Namen Anata vorhanden und liegt $^5/_4$ Stunden nordöstlich von Jerusalem. Anathot ist als sein Geburtsort Jer. **29**, 27. **32**, 7 ff. **37**, 12 bezeugt. Dort besaß er Güter. Indes wohnte er daselbst nur allenfalls im Anfang seiner prophetischen Wirksamkeit. Diesen Aufenthalt Jeremias in Anathot hat man aus **11**, 18—23 geschlossen; doch kann jene Stelle auch aus einem vorübergehenden Aufenthalt des Propheten erklärt werden.

Den Vater Jeremias hat man früher mit dem Hohepriester Hilkia (2. Kön. 22) identificiert; so noch Umbreit. Indes ist ein solches Verwandtschaftsverhältnis im Buch nicht angedeutet. Andernfalls wäre Hilkia in der Aufschrift **1**, 1 gewiß Hoherpriester genannt. Auch hatte die Linie Eleasars, aus welcher seit Salomo die Hohenpriester stammten. ihren Sitz nicht in Anathot; hier wohnten nach 1. Kön. 2, 26 Priester der Linie Ithamar. — Letzterer Umstand spricht auch dagegen, daß Jeremia ein Vetter jenes Hohepriesters Hilkia war, wie man aus Bar. **1**, 7; vergl. Jer. **32**, 7. 2. Kön. 22, 4. 8 gefolgert hat. Auch müßte dann der Hohepriester Hilkia ein Sohn der Prophetin Hulda gewesen sein; indes ist dies nach 2. Kön. 22 nicht wahrscheinlich. — Man wird also darauf verzichten müssen, einen verwandtschaftlichen Zusammenhang zwischen Jeremia und dem Hohepriester Hilkia zu ermitteln. Der Name Hilkia kam ohnehin sehr häufig vor.

Von Verwandten Jeremias erfahren wir aus dem Buch nur den Namen seines Vetters Chanamel und des Vaters des letzteren, also seines Onkels Schallum, **32**, 7. Aus **12**, 6 wissen wir, daß auch seine nächsten Anverwandten, unter denen vielleicht auch leibliche Brüder waren, ihn verachteten und anfeindeten, gleich den übrigen Bewohnern von Anathot, die ihm sogar nach dem Leben standen. Nach **16**, 2 war Jeremia selber unverheiratet.

Jeremia wurde noch sehr jung zum Propheten berufen (**1**, 6 f.), nach **1**, 2 im 13. Jahre Josias, also im Jahre 628. Diese Angabe wird durch **25**, 3 bestätigt: danach hat Jeremia im 4. Jahr Jojakims (**25**, 1) seit dem 13. Jahre Josias nun 23 Jahre lang gepredigt. Josia hat im ganzen 31 Jahre regiert, Joahas nur 3 Monate, dann folgte Jojakim. Jeremia wirkte also unter Josia 18—19 Jahre; nimmt man dazu die kurze Zeit des Joahas und die 4 Jahre Jojakims, so erhält man die in **25**, 3 angegebenen 23 Jahre. Der Beginn seiner Wirksamkeit fällt somit noch vor die im 18. Jahre Josias erfolgte Auffindung des Gesetzbuchs und die dadurch hervorgerufene durchgreifende Reformation (im Jahre 623).

Drei Jahre nach dem Auftreten Jeremias wurde Babel unter Nabopolassar unabhängig, und im Jahre 608/7 ward Ninive durch die Meder unter Kyaxares und die Chaldäer unter Nabopolassar erobert. Etwa in die Zeit des Auftretens des Propheten Jeremia fällt der von Herodot (I, 15. 103—106. IV, 11. 12) geschilderte Einfall der Skythen, welche zuerst die Kimmerier aus ihren Wohnsitzen verdrängten und sodann in der Verfolgung derselben nach Asien zogen, um Medien, Kleinasien, Syrien und Palästina zu überschwemmen, bis der ägyptische König Psammetich sie durch

Geschenke zur Umkehr bewog. Jedoch kann das Reich Juda nicht viel von ihnen gelitten haben, da das A. T. nichts von ihrem Einfall berichtet. Zwar haben viele Ausleger eben bei Jeremia (namentlich in Kap. 4—6) und bei Zephanja Beziehungen auf jenen Skytheneinfall finden wollen; indes ist dies unwahrscheinlich.

Bei der Reformation Josias (623) scheint Jeremia nach **11**, 1—8 sehr eifrig mitgewirkt zu haben. König Josia kam in der Schlacht bei Megiddo gegen Pharao Necho 610 um. Das Volk machte seinen jüngeren Sohn Joahas zum Könige. Jeremia nennt diesen **22**, 11 Schallum, während 1. Chron. **3**, 15 Schallum neben Joahas als Sohn Josias angeführt wird. Joahas wurde nach drei Monaten von Necho in Ribla an der Nordgrenze Palästinas gefangen genommen und nach Ägypten geführt, wo er starb (Jer. **22**, 11 f.). An seine Stelle setzte Necho seinen älteren Bruder Eljakim, der als König den Namen Jojakim führte. Mit ihm begann für Jeremia eine Zeit stets erneuerter Verfolgungen, von denen sein Buch uns ausführliche Kunde giebt. Jojakim verschuldete sich nicht bloß durch Ungerechtigkeit und Habsucht, durch Prachtliebe und blutige Gewaltthaten (**22**, 13 ff.), sondern er ließ auch einen Propheten Uria, der Jerusalem und Juda bedroht hatte, töten (**26**, 20—23). Auch Jeremia wurde schon im Anfang seiner Regierungszeit wegen einer im Tempelvorhof gesprochenen Ankündigung der Zerstörung Jerusalems und des Tempels von den Priestern, den falschen Propheten und dem Volke auf Todesstrafe angeklagt. Jedoch die Fürsten und einige Älteste nahmen ihn in Schutz; besonders durch Ahikam, den Sohn Saphans, der wie sein Vater nach 2. Kön. **22**, 12. 14 ein hoher Beamter Josias und mitthätig bei der Reformation gewesen war, wurde Jeremia befreit.

Im vierten Jahr Jojakims, bald nach dem Falle Ninivehs, wurde Necho von Nebukadnezar bei Karchemisch, dem späteren Circesium am Euphrat, geschlagen (im Jahre 606). Nebukadnezar führte den Krieg für seinen alten Vater Nabopolassar, der indes wahrscheinlich noch in demselben Jahre starb, sodaß Nebukadnezar bald darauf selber König wurde (**25**, 1). Diese Zeit ist es, in welche die Weissagung **46**, 2—12 gegen Ägypten fällt.

In diesem vierten Jahre der Regierung Jojakims ließ Jeremia auf göttlichen Befehl seine sämtlichen Weissagungen durch seinen Amanuensis Baruch in ein Buch verzeichnen und dasselbe im fünften Jahr Jojakims im neunten Monat an einem allgemeinen Fasttage

öffentlich im Tempelvorhof vorlesen. Die Fürsten, davon benachrichtigt, ließen Baruch holen und sich das Buch auch vorlesen. Voll Entsetzen glaubten sie dem Könige Meldung machen zu müssen, gaben indes Baruch und durch ihn dem Jeremia den wohlmeinenden Rat, sie sollten sich verbergen. Der König befahl, das im Geschäftszimmer des Schreibers Elischama zurückgelassene Buch zu holen. Nachdem er drei bis vier Kolumnen sich hatte vorlesen lassen, zerschnitt er trotz der Vorstellungen einiger Fürsten das Buch und warf es ins Feuer. Darauf gab er den Befehl, den Jeremia und Baruch zu greifen; indes diese hatten sich wohl verborgen. Jeremia ließ nun auf abermaligen göttlichen Befehl durch Baruch den Inhalt des verbrannten Buches und noch manche andre Aussprüche in einem neuen Buche verzeichnen (Kap. **36**).

Ein oder zwei Jahre später rückte das Heer der Chaldäer zum erstenmale in Juda ein. Jojakim unterwarf sich, fiel aber nach drei Jahren wieder ab (2. Kön. **24**, 1 ff.). Darauf zog Nebukadnezar zum zweitenmale mit seinem Heere heran. Aus den Stellen 2. Kön. **24**, 4. 6. 2. Chron. **36**, 6; vergl. Jer. **22**, 19. **36**, 30 scheint sich zu ergeben, daß Jojakim ihm entgegenzog und gefangen genommen ward, jedoch unterwegs auf dem Transport nach Babel starb. Gewiß ist, daß das Heer Nebukadnezars bald nach seinem Tode vor Jerusalem anlangte. Jojakims achtzehnjähriger Sohn Jojachin, den Jeremia Jechonjahu oder Chonjahu nennt, ergab sich alsbald nach dreimonatlicher Regierung und ward mit seiner Mutter, seinen Frauen, den Beamten, den Vornehmen und Wehrhaften unter dem Volke nach Babel geführt (2. Kön. **24**, 16. Jer. **52**, 28). Mit ihnen mußte auch Ezechiel in die Gefangenschaft wandern.

An die Stelle Jojachins setzte Nebukadnezar den Oheim desselben, den Bruder Jojakims und Sohn Josias, Mattanja; als König ward er Zedekia genannt. Er war ein überaus schwacher und wankelmütiger Mann. Unter ihm entwickelte Jeremia eine rege Thätigkeit, die sich auch auf die nach Babel geführten Landsleute erstreckte. So benutzte er namentlich eine Gesandtschaft Zedekias an Nebukadnezar, um den Gefangenen eine Botschaft zu schicken (Kap. **29**), stieß aber dort ebenso wie in Jerusalem selbst auf den Widerspruch und die Anfeindungen falscher Propheten. Eine Reise, die Zedekia in seinem vierten Jahre zu Nebukadnezar unternahm, benutzte Jeremia, um seine Gerichtsdrohung gegen Babel durch den Reisemarschall Seraja, Sohn Nerjas, Bruder seines Ama-

nuensis Baruch, in Babel lesen und in den Euphrat versenken zu lassen (**51**, 59 ff.). — Als Gesandte der Nachbarvölker Zedekia zu einem Bündnisse gegen Nebukadnezar verleiten wollten und falsche Propheten wie Chananja dazu rieten, widersetzte sich Jeremia mit allen Kräften diesem Plane (Kap. **27** f.). Indes einige Zeit später schloß Zedekia wirklich ein Bündnis mit Pharao Hophra, dem Apries der Griechen, und fiel von Nebukadnezar ab. Das babylonische Heer rückte heran, eroberte die festen Städte des Landes und belagerte Jerusalem im neunten Jahr Zedekias vom zehnten Tag des zehnten Monats an (**39**, 1. **52**, 4. Ez. **24**, 1). Während dieser Belagerung verpflichteten sich die Magnaten Jerusalems feierlich, ihre hebräischen Sklaven und Sklavinnen freizulassen (Jer. **34**). Als aber die Chaldäer durch ein anrückendes ägyptisches Heer genötigt wurden, die Belagerung vorläufig aufzuheben, hielten sie ihr Gelübde nicht. Da drohte Jeremia in seiner Strafrede mit der baldigen Rückkehr der Chaldäer. Und in kurzer Zeit standen diese wieder vor Jerusalem.

In der Zwischenzeit hatte Jeremia seine Äcker im Lande Benjamin besehen wollen, war aber, weil man ihn im Verdacht hatte, daß er zu den Chaldäern übergehen wolle, am Thore festgenommen, geschlagen und von den Obersten ins Gefängnis gesetzt worden. Von dort ließ ihn der König nach geraumer Zeit heimlich holen, um ihn zu befragen. Doch Zedekia erhielt nur den trostlosen Bescheid, daß er in die Hände des Königs von Babel werde gegeben werden. Dennoch ordnete er an, daß Jeremia, der sich über sein hartes Gefängnis beklagte, in freierem Gewahrsam in einem Wachthof gehalten und ordentlich mit Nahrung versorgt werden sollte. Von hier aus konnte er auch zu dem Volke reden (Kap. **37**). War zu Jojakims Zeit der König gegen Jeremia und einflußreiche Magnaten für ihn, so fand jetzt das umgekehrte Verhältnis statt. Einige Obersten drangen in den König, Jeremia töten zu lassen, weil sie ihn hatten dem Volke sagen hören, Jerusalem werde den Chaldäern übergeben werden und die Bewohner umkommen; nur diejenigen würden erhalten bleiben, welche sich den Chaldäern ergäben. Als der schwache König diesen Magnaten zu widersprechen wagte, ließen sie Jeremia in eine schlammige Cisterne auf dem Wachthofe werfen. Ein Kuschiter Ebed Melech verwendete sich aber für ihn bei dem Könige und zog ihn auf dessen Anordnung wieder heraus. Von da an blieb Jeremia auf dem Wachthofe bis zur Eroberung der Stadt

(Kap. **38**). Nur noch einmal ließ Zedekia ihn von da zu einer heimlichen Unterredung holen.

Am neunten Tag des vierten Monats des elften Jahres Zedekias ward die Stadtmauer vom Feinde durchbrochen. Der König floh in der Nacht, wurde aber bei Jericho gefangen und nach Ribla zu Nebukadnezar geführt. Dort mußte er die Niedermetzelung seiner Söhne und der Obersten des Volkes mitansehen, ward dann geblendet und nach Babel geführt, wo er starb. Das Heer Nebukadnezars kehrte nach Jerusalem zurück, verbrannte am siebenten oder zehnten Tag des fünften Monats den Tempel, den Königspalast und andre Häuser, schleifte die Mauern der Stadt und führte ihre angesehensten Bewohner nach Babel ab; nur das geringe Volk ließ man im Lande (Kap. **39**).

Auf besondern Befehl Nebukadnezars wurde Jeremia bei der ersten Erstürmung der Stadt aus dem Wachthofe geholt und der Obhut Gedaljas, des Sohnes jenes Ahikam, der ihn früher beschützt hatte, befohlen. Mit den andern Bewohnern Jerusalems ward dann nach der Verbrennung der Stadt auch Jeremia gebunden fortgeführt, jedoch in Rama befreit. Hier ließ ihm Nebukadnezar die Wahl, ob er mit nach Babel ziehen oder bei Gedalja, den Nebukadnezar über Judäa gesetzt hatte, bleiben wolle (Kap. **40**). Jeremia wählte das letztere und kam mit Lebensmitteln und Geschenken ausgestattet zu Gedalja nach Mizpa. Um Gedalja sammelten sich viele der in die benachbarten Länder geflüchteten Juden; unter ihnen auch Ismael aus dem königlichen Geschlecht. Dieser ermordete mit einigen andern Verschworenen Gedalja nebst dessen Anhängern und den in Mizpa befindlichen Chaldäern; die übrigen Juden führte er nach dem Ammoniterlande gefangen. Jonathan, der Sohn Kareachs, verfolgte ihn aber mit seinen Kriegsmännern und befreite die Gefangenen. Ismael selbst entfloh in das Land der Ammoniter. Aus Furcht vor den Chaldäern zog dann Jonathan mit seiner Schar und vielen Juden nach Ägypten und führte den Jeremia, der den Zug widerraten hatte, und den Baruch mit sich fort. In Tachpanhes, dem pelusischen Daphne Herodots, und noch etwas später ebenfalls in Ägypten hat Jeremia die letzten prophetischen Reden gehalten, von denen wir Kunde haben. Die Dauer seiner uns bekannten Wirksamkeit beträgt über 40 Jahre.

Nach den Nachrichten mehrerer Kirchenväter soll Jeremia in Daphne von dem Volke gesteinigt worden sein. Einer Sage zufolge

soll er die Bundeslade und andre Heiligtümer bei der Verbrennung des Tempels gerettet und in einer Höhle des Berges Horeb verborgen haben, wo sie verborgen bleiben bis zu den Tagen des Messias (2. Makk. 2, 4 ff.). Aber auch von Jeremia selbst erwartete man zur Zeit Christi, daß er vor der Ankunft des Messias wieder auftreten werde (Matth. **16**, 14).

Jeremia hatte den Beruf, dem Volke das in Worten zu verkündigen, was Gott in seinem Strafgericht thatsächlich zu Juda und Jerusalem redete; zugleich aber sollte er in den Bußfertigen den Glauben erhalten, daß der treue Bundesgott sein Volk nicht für immer verworfen habe, sondern dereinst sein Reich wieder unter ihm aufrichten und einen besseren und ewigen Bund mit ihm schließen werde.

§ 62.

Inhalt und Anordnung des Buches Jeremia.

Überblicken wir das Buch in seiner uns im hebräischen Text vorliegenden Gestalt, so fällt uns alsbald in die Augen, daß in Kap. **1—45** die das Volk Israel betreffenden Weissagungen bei einander stehen, in Kap. **46—51** die über auswärtige Völker. Das Buch schließt am Ende von Kap. **51** mit der Formel: bis hierher die Worte Jeremias. Darauf folgt in Kap. **52** ein nicht von Jeremia herrührender Anhang, der einen geschichtlichen Bericht über die Zerstörung Jerusalems enthält. Im großen und ganzen liegt also eine Sachordnung zu Grunde. Sieht man aber die Reihenfolge der Kap. **1—45** an, so ist darin eine Ordnung nicht nachzuweisen; wenigstens ist sicher keine chronologische Ordnung beobachtet worden, da selbst nach den Überschriften Reden aus der Zeit Zedekias mitten unter Reden aus der Zeit Jojakims stehen.

Die Überschrift **1**, 1—3 stellt Weissagungen aus der Zeit Josias, Jojakims und Zedekias bis zur Zerstörung Jerusalems in Aussicht.

1. In Kap. **1** wird zunächst als Einleitung des Buches die Berufung Jeremias berichtet, die in das dreizehnte Jahr Josias fällt. Die schriftliche Aufzeichnung des Kapitels geschah wahrscheinlich erst im fünften Jahr Jojakims, in welchem Jeremia auf göttlichen Befehl seine Weissagungen durch Baruch aufzeichnen ließ. Ältere Aufzeichnungen haben wir in unserm Buch überhaupt nicht zu suchen, vergl. **36**, 32.

2. Auf die Einleitung wollte der Sammler zunächst die Reden aus der Zeit des Josia folgen lassen. Mit vollem Recht stellte er die Rede **2—3**, 5 an die erste Stelle. Denn diese Rede ist ihrem ganzen Charakter nach eine Antrittsrede, ein erster Erguß, in welchem der Prophet von einem Rückblick auf die Vergangenheit ausgehend die Abgötterei und den Höhenkult des Volks rügt. Er kündigt dem Volke an, daß sein Vertrauen auf Ägypten zu Schanden werden solle und Ägypten ihm Verderben bringen werde. Auch die vorausgesetzten Zeitverhältnisse passen am besten zu der Zeit um das dreizehnte Regierungsjahr Josias. Darauf folgt eine in der Aufschrift ausdrücklich der Zeit Josias zugeeignete Rede **3**, 6—**6**, 30, die indes wohl etwas später gehalten ist. Die dringenden und oft wiederholten Aufforderungen zur Bekehrung sind unterstützt durch die Drohung einer Verheerung des Landes durch ein Volk, das aus dem fernen Norden komme und eine unverständliche Sprache rede. Doch ist wenigstens der Stadt Jerusalem immer noch einige Hoffnung gelassen, daß sie durch ernstliche Bekehrung dem Strafgericht entgehen könne.

Unter diesem feindlichen Volke versteht man gewöhnlich die Skythen. Hitzig macht dafür geltend, daß sie Bogen, Köcher und Wurfspieß führen, aber nicht den Speer, und daß sie auf Rossen reiten; dazu paßt die Schilderung der Skythen in Ez. **28** sowie Arrians Bezeichnung der im Heere des Darius befindlichen Skythen als ἱπποτοξόται. Für diese Ansicht beruft man sich noch besonders darauf, daß diese Reden Jeremias gerade in die Zeit fallen, in welcher die Skythen Jerusalem heimsuchten, während die Chaldäer erst um 625 ein unabhängiges Reich begründeten. — Allein diese Ansicht ist sicher zu verwerfen. Die Drohung ist noch unbestimmt gehalten, wird aber später näher dahin bestimmt, daß die Chaldäer sie ausführen werden. Auf die Skythen paßt weder **5**, 19, wo von Gefangenführung des Volkes die Rede ist, noch die Stelle **6**, 2 ff.; denn die Skythen konnten Jerusalem nicht belagern und zerstören. Der Feind wird ganz so geschildert, wie Jeremia sonst die Chaldäer schildert; sicher sind letztere und nicht die Skythen gemeint.

Auch die folgende Rede **7—9**, 25 ist am wahrscheinlichsten zwischen das dreizehnte und achtzehnte Jahr Josias zu setzen.

3. Der Sammler hat nun aber auch andre allgemeiner gehaltene Reden, für welche er keine Zeitbestimmung vorfand und selber keine zu geben vermochte, gleich an den Anfang des Buches gestellt. Er reiht sie an die Reden aus der Zeit Josias, die ohnedies allgemeineren Inhalts sind, ohne chronologische Reihenfolge an.

Es läßt sich dabei nur bemerken, daß er diejenigen, in welchen die Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier bestimmt angekündigt ist, ans Ende gerückt hat, während er die andern jenen vorausgehen läßt.

So folgt gleich in Kap. **10** ein Ausspruch, der nicht in die Zeit Josias gehören kann. Nach der wahrscheinlichsten Ansicht ist die Rede V. 1—16 an die Juden gerichtet, welche mit Jojachin in die Gefangenschaft geführt wurden, während die Rede von V. 17 an sich an die im Lande Zurückgebliebenen richtet. Der Sammler hat aber der Rede hier ihre Stelle gegeben, weil sie ebenso wie die vorausgehenden vor Abgötterei warnt und weil die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer nicht bestimmt angedroht ist.

Aus gleichem Grunde reihte er auch die folgende Rede Kap. **11** u. **12** an. Hitzig und Bleek verlegen die Rede **11**, 1—17 ins achtzehnte Jahr Josias nach Auffindung des Gesetzbuchs und die Stücke **11**, 18—**12**, 6 sowie **12**, 7 ff. zwischen das achte und elfte Jahr Jojakims. Indes beide Kapitel bilden nur eine einzige Rede, welche allerdings auf den im achtzehnten Jahr Josias geschlossenen Bund des Volkes mit Gott auf Grund des aufgefundenen Gesetzbuchs und auf die Bemühungen Jeremias, das Volk zur Haltung dieses Bundes zu bewegen, zurückblickt. Da diese Rede aber schon den Bruch des Bundes und den Rückfall der Judäer und Jerusalemiten in die alte Abgötterei voraussetzt, so kann sie erst der Zeit Jojakims angehören.

In Kap. **13**, welches wahrscheinlich in die dreimonatliche Regierungszeit Jechonjas gehört, da V. 18 außer dem Könige auch die Königin Mutter (vergl. 2. Kön. **24**, 8 ff.) mit Gefangenführung bedroht wird, ist durch eine symbolische Handlung schon die Gefangenführung der Bewohner Jerusalems angedeutet. Der Bericht, daß der Prophet einen Gürtel am Euphrat versteckt und ihn nach langer Zeit verfault wiedergefunden habe, enthält eine nicht wirklich vorgenommene Handlung.

Die Reden **14—20**, 6 gehören wahrscheinlich sämtlich der Zeit Jojakims an. Immer bestimmter wird die Drohung der Eroberung Jerusalems und der Gefangenführung seiner Bewohner. Die Rede Kap. **14** f. ist zur Zeit einer großen Dürre und Hungersnot gesprochen. Die Fürbitte des Propheten vermag das drohende Strafgericht nicht mehr abzuwenden.

Die Rede **16—17**, 18 läßt sich mit noch größerer Sicherheit der Zeit Jojakims zuweisen. Sie kündigt ganz bestimmt die Weg-

führung der Juden nach Babel an, eröffnet aber auch schon die Aussicht auf die dereinstige Wiederbegnadigung und Rückkehr aus dem Exil. — Daran schließt sich die wohl gleichzeitige Ermahnung zum Halten des Sabbaths **17**, 19—27 an.

In Kap. **18**, das wohl auch der Zeit Jojakims entstammt, bezeugt der Prophet dem Volke, daß nur seine Unbußfertigkeit, sein Beharren im Götzendienst und seine fortwährenden Versuche, den Propheten zu töten, das Strafgericht zu einem unabwendbaren machten. Der Prophet kann nicht mehr, wie er noch in Kap. **14** gethan, für das Volk bitten, muß vielmehr nach den Erfahrungen seiner Verstocktheit das Strafgericht auf des Volkes Haupt herabrufen.

In **19—20**, 6 kündigt der Prophet in jener selben Zeit das ganze Elend der Zerstörung der Stadt und der Gefangenführung seiner Bewohner ausführlich an. Als der Tempeloberste Paschur ihn deshalb mißhandelt und gefangen setzt, wendet er diese Drohung insbesondre auf diesen an. Die Ankündigung der Zerstörung Jerusalems veranschaulicht Jeremia dabei durch das Zerbrechen eines irdenen Kruges im Thal Benhinnom. In dieser Rede ist das unabwendbare Gericht mit stärkeren Farben als in allen vorhergehenden Reden geschildert. Den Schluß des Kap. **20** von V. 7 an bildet eine bittre Klage des Propheten über den undankbaren und schweren Beruf, den er erfüllen muß.

4. Als Zeugnis für die Unabwendbarkeit dieses Strafgerichts läßt der Sammler nun zunächst eine Weissagung folgen, die durch die Aufschrift der Zeit Zedekias zugeeignet ist und in den Anfang der ersten Belagerung Jerusalems fällt. Obschon Zedekia die Hilfe Jhvhs sucht, eröffnet der Prophet doch keine andre Aussicht als die auf Verbrennung der Stadt und Tötung ihrer Bewohner (Kap. **21**). Da diese Rede besonders gegen den König selbst gerichtet ist, so reiht der Sammler daran noch zwei andre Reden an, die der Zeit nach nicht näher bestimmt sind. Die eine **22—23**, 8, in der Zeit Jojachins gesprochen, ist gegen die Könige Joahas, Jojakim und Jojachin gerichtet und schließt mit der Aussicht auf einen dereinst kommenden gerechten König aus dem Hause Davids. Die andre Rede von **23**, 9 an richtet sich gegen die falschen Propheten. So gelten beide Reden den Führern und den Verführern des Volkes, welche das Strafgericht herbeizogen.

5. Die folgende Gruppe von Reden Kap. **24—29**, die mit chronologischen Angaben versehen sind, bezieht sich auf das babylonische Exil.

Vorausgestellt ist in Kap. **24** ein der Zeit Zedekias angehöriges Stück (V. 8), das sich auf das Schicksal Jechonjas und der mit ihm abgeführten ersten Gefangenen bezieht.

Diese Gefangenen erscheinen dem Propheten in einer Vision unter dem Bilde von guten Feigen, die Zurückgebliebenen unter dem Bilde von schlechten Feigen; jenen wird ein besseres Los in Aussicht gestellt als diesen.

Kap. **25** enthält eine dem vierten Jahr Jojakims angehörige Drohrede gegen Juda und die Nachbarvölker.

Der Prophet droht dem Volke an, daß es wegen seines Ungehorsams gegen die göttlichen Weisungen siebzig Jahre lang dem König von Babel werde dienen müssen (V. 1—14). In V. 15—38 folgt die Ankündigung, daß Juda und alle mit Namen aufgeführten benachbarten Völker aus dem Zornbecher Jhvhs trinken müßten; zuletzt solle auch der König von Scheschach daraus trinken. Aus V. 18 geht hervor, daß dieser Anhang (V. 15—38) erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein kann. — Der Name שֵׁשַׁךְ ist eine kabbalistische Umformung des Wortes בָּבֶל durch den sogenannten Athbasch. Dasselbe Wort findet sich auch **51**, 41 und in **51**, 1 eine ähnliche Umstellung der Konsonanten כַּשְׂדִּים in לֵב קָמַי.

In Kap. **26** und **27** folgen zwei Reden, welche nach der Aufschrift in den Anfang der Regierungszeit Jojakims gehören. In der ersten ist die Zerstörung des Tempels angedroht. Sie hat die Anklage Jeremias veranlaßt, von welcher er durch Verwendung einiger Ältesten, namentlich Ahikams losgesprochen wurde. Die zweite Rede (Kap. **27**) enthält zunächst die Ankündigung, daß alle Reiche ringsum ebenso wie Juda Nebukadnezar unterworfen werden sollen, sodann eine Warnung vor den falschen Propheten, welche das Gegenteil weissagten, endlich die Androhung, daß alle noch nicht mit Jechonja nach Babel gebrachten Tempelgeräte dorthin weggeführt werden sollten. — Indes gehört die Rede nicht, wie die Aufschrift sagt, in den Anfang der Regierungszeit Jojakims. Dieser Königsname kann nur auf einem Schreibfehler beruhen. Da die Wegführung Jojachins vorausgesetzt ist und in **27**, 3. 12. **28**, 1 ausdrücklich Zedekia genannt ist, muß letzterer Name gelesen werden.

Zedekia statt Jojakim lesen auch die Peschito, ein arabischer Übersetzer und einige Handschriften. Die Septuaginta hat gar keine Zeitbestimmung.

Kap. **28** schließt unmittelbar an Kap. **27** an. Nach der Überschrift gehört es in dasselbe Jahr, in den Anfang der Regierung

Zedekias. Jeremia trägt (V. 10) noch das Joch, welches er nach **27**, 2 auf seinen Nacken gelegt hatte, um die Unterjochung Judas und der Nachbarvölker durch Nebukadnezar zu symbolisieren. Der falsche Prophet Chananja widerspricht ihm, indem er das Joch zerbricht. Dafür wird er mit dem Tode bedroht, der noch in demselben Jahre erfolgen soll. Auch **28**, 3 bezieht sich auf **27**, 16—22 zurück.

In Kap. **29** folgt ein Brief, den Jeremia ebenfalls am Anfang der Regierungszeit Zedekias an die mit Jechonja nach Babel Abgeführten sandte; er fordert sie auf, sich nicht von den falschen Propheten, die ihnen baldige Heimkehr ankündigten, betrügen zu lassen. Sie sollten sich in Babel ansiedeln und der Stadt Bestes suchen; denn erst nach siebzig Jahren werde Gott sie heimführen. Daran schließt sich eine Bedrohung des falschen Propheten Schemaja an.

6. In der Gruppe Kap. **30—33** hat der Sammler die Heilsverheißungen, die großenteils messianischen Inhalts sind, zusammengestellt. Die erste Rede Kap. **30** und **31**, die aber nach **30**, 2 nicht gesprochen, sondern nur geschrieben worden ist und wahrscheinlich der Zeit kurz vor der Zerstörung Jerusalems angehört, verheißt die Wiederherstellung des Reiches Juda und der Hauptstadt sowie Gesamtisraels in äußerer Blüte, stellt aber auch einen neuen, ewigen Bund in Aussicht, zu dessen Zeiten Gottes Gesetz in die Herzen geschrieben sein, jeder mit Gott bekannt sein und alle Vergebung der Sünden haben sollen.

Kap. **32** gehört nach der Aufschrift in das zehnte Jahr Zedekias; Jeremia ward damals im Vorhofe des Gefängnisses gefangen gehalten. Er kauft von seinem Vetter Chanamel einen Acker zum Zeugnis dafür, daß dereinst wieder eine Zeit kommen werde, in welcher man Häuser und Felder kaufen werde. — Derselben Zeit gehört auch das messianische Kap. **33** an.

Im großen und ganzen hat der Sammler bis hierher eine gewisse Sachordnung befolgt, teilweise auch der chronologischen Reihenfolge oder andern Umständen Rechnung getragen. Auf die allgemein gehaltenen Reden folgen solche mit immer bestimmterer Ankündigung der Zerstörung Jerusalems, sodann die Bedrohungen der Führer des Volks, darauf die Hinweisungen auf die babylonische Gefangenschaft, deren Dauer zweimal ausdrücklich angegeben ist, zuletzt die Heilsverheißungen.

Von Kap. **34** an läßt der Sammler noch diejenigen Stücke folgen, welche vorwiegend geschichtlich gehalten sind und die Person des Propheten selbst näher betreffen.

7. Der Abschnitt Kap. **35—38** enthält Vorfälle aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems; zuerst zwei aus der Zeit Jojakims. In Kap. **35** stellt der Prophet den Gehorsam der Rechabiten gegen die Gebote ihres Stammvaters dem Ungehorsam Israels gegen seinen Gott gegenüber; dies geschah in den letzten Jahren Jojakims, in denen die Chaldäer schon in Juda einrückten. Kap. **36** enthält den Bericht über die Aufzeichnung der Weissagungen Jeremias im vierten Jahr Jojakims, die Verbrennung des Buches durch den König und die Wiederherstellung desselben. Dann folgen zwei Vorfälle aus der Zeit Zedekias, die sich auf die zweimalige Gefangensetzung des Propheten beziehen, Kap. **37** und **38**.

8. Der Abschnitt Kap. **39—44** enthält sodann den Bericht über die Ereignisse nach der Zerstörung Jerusalems und über die Schicksale des Propheten in dieser Zeit sowie über seine letzte prophetische Wirksamkeit in Ägypten.

> Der Abschnitt ist sehr lehrreich, nicht nur wegen der genauen geschichtlichen Nachrichten, welche er uns giebt, sondern auch weil wir aus demselben sehen, in welcher Weise in den Prophetengeschichten die Geschichte des Reiches und der Könige mitbehandelt war.

Angehängt ist in Kap. **45** eine dem vierten Jahr Jojakims angehörige trostreiche Ankündigung an Baruch; sie ist, weil rein persönlichen Inhalts, ans Ende gestellt.

9. In Kap. **46—51** stehen die Weissagungen über auswärtige Völker.

> 1) An die Spitze sind zwei über Ägypten gestellt, weil in den vorausgehenden Kapiteln die Wirksamkeit des Propheten in Ägypten geschildert und seine Drohungen gegen die dorthin geflohenen Juden mitgeteilt sind. Die eine Weissagung aus dem vierten Jahr Jojakims nach der ägyptischen Niederlage bei Karchemisch **46**, 1—12; die andre **46**, 13—28 wahrscheinlich der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems angehörig, vielleicht von Jeremia erst während seines Aufenthalts in Ägypten geschrieben, vergl. **46**, 14 mit **44**, 1.
>
> 2) Kap. **47** Drohung gegen die Philister, nach V. 1 der Zeit vor der Einnahme Gazas durch Pharao angehörig; wahrscheinlich auch aus dem vierten Jahre Jojakims.
>
> 3) Kap. **48** Drohung gegen Moab, zum Teil eine Überarbeitung der älteren Weissagung Jes. **15** und **16**.

4) **49**, 1—6 Drohung gegen Ammon, dadurch motiviert, daß die Ammoniter sich das Gebiet der Gaditer angeeignet hatten.

5) **49**, 7—22 gegen Edom; diese Rede enthält teilweise Worte, die sich auch bei Obadja finden. — Alle diese Weissagungen gegen die Nachbarvölker gehören wahrscheinlich derselben Zeit, dem vierten Jahr Jojakims an.

6) Es folgen die Weissagungen gegen entfernter wohnende Völker; zunächst **49**, 23—27 gegen Damaskus, Hamath und Arpad. V. 27 ist eine Wiederaufnahme der Drohung Am. **1**, 4.

7) **49**, 28—33 gegen Kedar und die Reiche Chazors, welche Nebukadnezar schlug.

8) **49**, 34—39 gegen Elam, nach der Aufschrift aus dem Anfang der Regierung Zedekias.

9) Kap. **50** und **51** gegen Babel, nach **51**, 59 in das vierte Regierungsjahr Zedekias gehörig.

Am Schluß von Kap. **51** lesen wir in V. 64 die Schlußformel: bis hierher die Worte Jeremias.

10. Den Beschluß des Buches bildet der aus 2. Kön. **24**, 18—25 entnommene geschichtliche Anhang.

Dies ist die Anordnung des Buches Jeremia in seiner masoretischen Gestalt.

In der Septuaginta dagegen finden wir eine mehrfach abweichende Anordnung. Bis Kap. **24** zwar ist die Reihenfolge der Kapitel dieselbe. Dagegen sind in Kap. **25** zwischen V. 13 und 15 die Weissagungen gegen auswärtige Völker (Kap. **46—51**) eingeschaltet, und zwar in abweichender Ordnung:

LXX Kap. **25** entspricht dem hebr. Kap. **25**, 1—13. **49**, 34—39 gegen Elam.

LXX	Kap.	**26**	entspricht	dem	hebr.	Kap.	**46**	gegen Ägypten.
„	„	**27**	„	„	„	„	**50**	„ Babel.
„	„	**28**	„	„	„	„	**51**	„ „
„	„	**29**, 1—7	„	„	„	„	**47**	„ die Philister
„	„	**29**, 8—22	„	„	„	„	**49**, 7—22	„ Edom.
„	„	**30**	„	„	„	„	**49**, 1—5	„ Ammoniter.
							49, 28—33	„ Kedar.
							49, 23—27	„ Damaskus.
„	„	**31**	„	„	„	„	**48**	„ Moab.
„	„	**32**	„	„	„	„	**25**, 15—38.	

Dann folgen die hebräischen Kap. **26—45** in der Septuaginta als Kap. **33—51**, indem Kap. **44** und **45** zu einem Kapitel (**51**) verbunden sind. Den Beschluß macht der historische Anhang Kap. **52**.

Es entsteht nun die Frage, ob die Reihenfolge der LXX oder die masoretische für die ursprünglichere zu halten ist. Nach Bleek u. a. ist die Reihenfolge der LXX die ursprüngliche, nach andern wie Hävernick die des masoretischen Textes, während die der Septuaginta auf willkürlicher Umstellung beruht.

Nach Hitzig ist zwar die Anordnung in der Septuaginta aus willkürlicher Umstellung der masoretischen hervorgegangen; aber auch letztere erklärt er nicht für die ursprüngliche. Vielmehr folgte ursprünglich auf den Schluß von Kap. **25** der Abschnitt Kap. **46—49**; es fand dann aber noch eine ganze Anzahl verschiedener Redaktionen statt, in welchen durch Aufnahme immer neuer Stücke die Kap. **25** und **46** immer weiter voneinander getrennt wurden.

Was nun zunächst die Reihenfolge der einzelnen Drohungen gegen auswärtige Völker betrifft, so hat die des masoretischen Textes Sinn und Verstand. An erster Stelle steht Ägypten: denn dieses ist das größte Reich, welches durch die Chaldäer gestraft werden sollte; auch war unmittelbar zuvor die Wirksamkeit Jeremias in Ägypten geschildert. Dann folgen die Nachbarvölker: die Philister, Moab, Ammon, Edom; darauf die entfernteren Völker: Damaskus, Kedar, Elam. An ihnen allen soll das Strafgericht durch Babel vollzogen werden. Zuletzt kommt auch Babel selbst an die Reihe. — Dagegen wäre die Reihenfolge dieser Drohsprüche in der Septuaginta, wenn wir sie als die ursprüngliche betrachten wollten, unbegreiflich; namentlich ließe sich nicht absehen, warum Elam an die erste Stelle gerückt wäre. Dagegen hat freilich Movers in seiner Schrift de utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae graecae alexandrinae et hebraicae masoret. indole et origine (Hamburg 1837, p. 52) in der Anordnung der LXX System nachgewiesen, wenn sie zur Zeit des Feldzugs Alexanders des Großen gegen Persien hergestellt worden ist. Wegen dieser Bedrohung Persiens wurde nämlich Elam d. i. Persien vorangestellt; dann ließ man Ägypten und danach Babel folgen, weil Alexander nach dem Sieg bei Issus sich zuerst nach Ägypten und dann gegen den Euphrat wendete. Daß hier die Rücksicht auf die angegebenen Zeitverhältnisse im Spiel war, wird auch dadurch wahrscheinlich, daß die LXX in **25**, 25 בְּנֵי durch Πέρσαι wiedergiebt; ferner hat der Übersetzer חֶרֶב הַיּוֹנָה d. h. das tötende Schwert **46**, 16. **50**, 16 als חֶרֶב הַיְוָנִית gelesen und mit μάχαιρα Ἑλληνική wiedergegeben. Dieser Ausdruck läßt sich allerdings nur aus der Zeit Alexanders erklären. — Wir

werden also die Reihenfolge der Weissagungen über auswärtige Völker in der Septuaginta nicht für die ursprüngliche halten dürfen, vielmehr anzunehmen berechtigt sein, daß die masoretische Reihenfolge erst zur Zeit Alexanders des Großen so umgestellt worden ist.

Für die Ursprünglichkeit der masoretischen Reihenfolge spricht auch noch ein anderer Umstand. Vergleichen wir nämlich die Namen der in **25**, 18—26 aufgezählten Völker, denen Jeremia den Zornbecher reichen mußte, mit den in Kap. **46—51** genannten Völkern, so finden wir in jener Stelle im wesentlichen dieselbe Reihenfolge in der Aufzählung der Völker wie in diesen Kapiteln. Sehen wir von den Völkern ab, über welche keine besondren Ausssprüche vorhanden waren, so besteht die einzige Abweichung darin, daß in Kap. **25** Edom vor Moab und Ammon genannt ist, während es in dem Abschnitt Kap. **46—51** seine Stelle nach denselben hat. Damaskus dagegen fehlt in Kap. **25**.

Ist nun aber die Reihenfolge der einzelnen Weissagungen in der LXX nicht die ursprüngliche, so wird auch die Einschaltung derselben in das **25**. Kapitel schwerlich ursprünglich sein. Es läßt sich auch leicht erkennen, was diese Einschaltung veranlaßt hat. Wir lesen nämlich **25**, 13, daß Jhvh nach 70 Jahren (V. 12) über das Chaldäerland alle seine Worte und über alle Völker alle Weissagungen Jeremias kommen lassen werde. In V. 15 ff. berichtet dann der Prophet, daß er auf göttlichen Befehl den Zornbecher allen Völkern, zu denen ihn Jhvh gesandt, gereicht habe. Letzteres konnte die Meinung veranlassen, es müßten Weissagungen des Jeremia über auswärtige Völker vorausgehen, während in unserm hebräischen Buch in den vorausgehenden Kapiteln nur Babel dann und wann bedroht ist. Da nun die erste Drohung gegen Ägypten (**46**, 2—12) nach ausdrücklicher Angabe ebenso wie Kap. **25** in das vierte Jahr Jojakims fällt, so lag nichts näher, als diese Weissagungen über auswärtige Völker vor **25**, 15 einzuschalten, besonders da sich die letzten Worte von V. 13: „was Jeremia geweissagt hat über alle Völker" leicht als Überschrift dazu betrachten ließen. — So hat denn der griechische Übersetzer oder vielleicht schon derjenige, welcher das hebräische Manuskript des Jeremia, aus welchem er übersetzte, geschrieben hat, den 13. Vers mit den Worten geschlossen: „alles was in diesem Buch geschrieben ist". Die Schlußworte des Verses hat er in seiner Übersetzung: ἃ ἐπροφήτευσε Ἱερεμίας ἐπὶ τὰ ἔθνη als Überschrift genommen und

darauf die Weissagungen über auswärtige Völker folgen lassen. Nach denselben ward das Stück **25**, 15 ff. eingefügt. V. 14 ist dabei ganz in Wegfall gekommen.

Jene Einschiebung der Weissagungen über auswärtige Völker würde indes den inneren Zusammenhang unterbrechen, in welchem V. 15 ff. mit dem Vorhergehenden steht. Auch würde dann die Weissagung gegen Juda V. 29—38 erst auf die Bedrohung auswärtiger Völker folgen; das aber würde der natürlichen Ordnung und dem Inhalt der Verse 9. 18. 29 widersprechen.

Bleek und Movers halten freilich die letzten Worte von **25**, 13 für eine ursprüngliche Überschrift; denn im hebräischen Text ständen sie unpassend, weil im vorausgehenden Teile des Buches noch keine Drohreden wider fremde Völker zu finden seien. Indes ist diese Behauptung sicher unrichtig. Man müßte dann V. 14 für unecht erklären. Auch versteht Bleek fälschlich unter „diesem Land" (V. 13) Juda, während nach V. 12 nur das Land der Chaldäer gemeint sein kann. Das Relativ אֲשֶׁר bezieht sich vielmehr auf כָּל־הַכָּתוּב zurück; und da auf das geschriebene Buch hingewiesen wird, so kann es auch kein Bedenken erregen, daß die Drohreden gegen fremde Völker in diesem Buch nicht schon vorausgingen, sondern erst nachfolgten.

Bei dem sonstigen Charakter der Übersetzung der Septuaginta (vergl. § 63) ist die masoretische Anordnung unsres Buchs, nach welcher die Drohungen gegen auswärtige Völker erst am Ende stehen, für die ursprünglichere zu halten. Jedoch gilt diese Behauptung ihrer Ursprünglichkeit nur von der vollständigen Sammlung aller Weissagungen des Jeremia. Sie gilt nicht von der von Jeremia selbst veranstalteten früheren Sammlung, welche nur seine Weissagungen bis zum vierten Jahr Jojakims enthielt. In dieser mußten natürlich diejenigen Weissagungen über auswärtige Völker, welche damals schon vorhanden waren, eine andre Stellung haben: sie können sich möglicherweise an **25**, 14 angeschlossen haben.

Der Abschnitt V. 15—30 ist, wie bemerkt, nach V. 18 ein erst nach der Zerstörung Jerusalems geschriebener Nachtrag zu **25**, 1—14. Wahrscheinlich wurde auch bei Hinzufügung dieses Nachtrags zu den bisherigen Schlußworten von V. 13 die erläuternde Glosse hinzugesetzt: „alles was in diesem Buch geschrieben ist, was Jeremia geweissagt hat über alle Völker."

Läßt sich auch nicht behaupten, daß die masoretische Anordnung des Inhalts die ursprüngliche ist, so ist doch anzunehmen, daß die vollständige Sammlung aller Weissagungen des Jeremia ursprünglich so angeordnet war, wie sie in unserm hebräischen Jeremia, nicht aber so, wie sie in der LXX sich findet.

§ 63.

Die Integrität des Buches Jeremia.

1. Das Verhältnis des hebräischen Textes zum Text der LXX. Auch abgesehen von der Anordnung des Inhalts weicht das Buch Jeremia in der LXX sehr bedeutend von unserm hebräischen Text ab. Viele Wörter und Sätze, einzelne Verse und ganze Stellen des hebräischen Textes, die wohl den achten Teil des Ganzen ausmachen, fehlen in der LXX oder lauten in derselben anders. Schon Origenes (ep. ad Africanum) bezeugt das Vorhandensein dieser Textverschiedenheiten: πολλὰ δὲ τοιαῦτα καὶ ἐν τῷ Ἱερεμίᾳ κατενοήσαμεν, ἐν ᾧ τὴν πολλὴν μετάθεσιν καὶ ἐναλλαγὴν τῆς λέξεως τῶν προφητευομένων εὕρομεν. — Seit Eichhorn und Bertholdt wird darum von verschiedenen Recensionen des Textes Jeremias gesprochen, und Joh. Dav. Michaelis giebt schon der alexandrinischen Textrecension entschieden den Vorzug. Dasselbe thut auch Movers und ihm wenigstens in der Hauptsache zustimmend de Wette (seit der 5. Aufl. der Einleitung), Hitzig und Bleek.

> Movers ist der Ansicht, daß die alexandrinische Recension erst in der Zeit Alexanders des Großen entstanden ist, während unsre hebräische schon von Nehemia veranstaltet worden sei. Er meint aber, beiden Textrecensionen liege eine gemeinschaftliche frühere zu Grunde; diese habe selber schon mancherlei Änderungen des ursprünglichen Textes enthalten, von denen aber die alexandrinische Recension wenn auch nicht ganz, so doch viel mehr frei geblieben sei als die hebräische.

Dieses Urteil über das Verhältnis der beiden Textrecensionen diente dann wieder teilweise zur Begründung der Annahme, daß viele Weissagungen unsres Buches bedeutend überarbeitet worden seien. Aus dem Zusammentreffen mancher sprachlichen und inhaltlichen Anzeichen wollte man schließen, daß diese Überarbeitung von dem Verfasser des zweiten Teiles des Jesaja herrühre. Dies ist die Annahme der drei genannten Theologen, denen Bleek übrigens nicht beistimmt. Davon hernach (Nr. 2).

Zunächst ist in der Kürze das Verhältnis des Textes der LXX zu dem hebräischen Texte klarzustellen. Die Ansicht, daß der Text der LXX der relativ ursprünglichere sei, ist unhaltbar. Eine nähere Vergleichung desselben mit dem masoretischen Text lehrt folgendes:

1) Der Übersetzer bekundet mehrfach das Bestreben, den Text abzukürzen. Daher läßt er häufig einzelne Worte weg, welche er für überflüssig hält, z. B. **1**, 13 אֲנִי רֹאֶה, dessen Echtheit durch V. 11 verbürgt ist. **20**, 4 בָּבֶלָה. **38**, 18 מִיַּדָם. **42**, 20 אֱלֹהֵינוּ. **29**, 23 הַיְהוּדִי. Namentlich hat er Appositionen weggelassen (**3**, 10. 11. **13**, 10), wie die gerade von Jeremia häufig gebrauchten Appositionen zu den Gottesnamen (**25**, 27. **35**, 17—19), die Namensangaben der Väter der genannten Personen (**41**, 15 f. **40**, 15 f.) oder die Charakterisierung derselben nach ihrer Berufsstellung (z. B. in Kap. **28** und **29**). Ebenso läßt der Übersetzer öfter Formeln weg, die Jeremia häufig anwendet, z. B. נְאֻם־יי **12**, 17. **2**, 9. **3**, 10 u. s. w., oder „es spricht Jhvh Zebaoth, der Gott Israels" **46**, 25 und an andern Stellen. — Ferner liebt Jeremia die Häufung synonymer Ausdrücke; von diesen läßt der Übersetzer manchmal den einen oder andern weg, z. B. **1**, 10. 15. 18. **12**, 3. **31**, 28. — **20**, 5. **21**, 8. **23**, 4. **26**, 20. 21. **27**, 8. **44**, 1. — Aber auch sonst verkürzt die LXX vielfach den Text, oft zum großen Schaden und mit offenbarer Verstümmelung desselben; so in **5**, 15. **23**, 36. **35**, 18 f. **36**, 32. **37**, 38. **38**, 12. **40**, 5. 12. **52**, 20. 22.

Das ist so offenbar, daß selbst Hitzig bei den zuletzt angeführten zahlreichen Stellen von einem charakteristischen Streben der Septuaginta nach Kürze, von Verstümmelung und von Defekten des Textes redet.

Auch ganze Verse oder mehrere Verse, die der Übersetzer anderwärts im Buche schon gelesen hatte oder gelesen zu haben meinte, ließ er ohne weiteres weg; z. B. **21**, 12 vergl. **4**, 4. **25**, 33 vergl. **8**, 2. **16**, 4. — Umgekehrt ließ er auch manchmal etwas weg, um eine Stelle mit der andern mehr konform zu machen, z. B. **20**, 10. **21**, 7. **26**, 12. **29**, 23. — Von andren Auslassungen wie in **1**, 16. **23**, 10. **34**, 8. **38**, 15—18 ist schwer ein besondrer Grund anzugeben.

2) Der Übersetzer ließ aber auch alles weg, was er nicht verstand, zumal schwierige Stellen, mochten es einzelne Worte oder Sätzchen oder ganze Verse sein, z. B. in **20**, 3. 7. **25**, 25. 34. **32**, 7. 11. **34**, 4. 5. 8. **36**, 19. **40**, 5. **43**, 9. **45**, 4. **51**, 1. 40.

Das muß auch Hitzig zugestehen, indem er S. 241 bemerkt: Die LXX haben, was ihnen dunkel war, nach Gewohnheit übersprungen.

3) Manchmal hat der Übersetzer auch aus reiner Nachlässigkeit einen oder einige Verse weggelassen, indem er von einem Vers auf einen andern, der ebenso oder ähnlich anfängt, übersprang; so **29**, 11. 12. **51**, 44—49. **52**, 6. 16. **27**, 18. **29**, 28. **50**, 24.

4) In manchen Stellen hat der Übersetzer Änderungen des Textes vorgenommen, entweder um der besseren Verständlichkeit willen oder auch aus Irrtum (**21**, 12. **25**, 38), der teilweise in Verwechslung von ähnlich aussehenden Wörtern bestand: so las er **4**, 26 נִתְּצוּ statt נִתְּצוּ, und fügte darum πυρί bei. Aber auch aus andern Gründen erlaubte er sich willkürliche Änderungen: ohne Rücksicht auf die grammatische Form und oft gegen Sinn und Zusammenhang hat er Person oder Numerus geändert oder hat, zufrieden mit dem ungefähren Sinn, den bildlichen Ausdruck durch den eigentlichen, einen anschaulich speciellen durch den allgemeinen ersetzt. Er hat die Konsonanten verwechselt oder sie falsch ausgesprochen, oder an die Stelle des hebräischen Ausdruckes ähnlich klingendes Griechisch gesetzt. Vergl. **25**, 25. **46**, 16. **50**, 16; vielleicht hat er auch hier, durch den Gedanken an seine Zeitverhältnisse getäuscht, gemeint, das was er schreibt, gelesen zu haben.

5) An andern Stellen hat er teils aus Parallelen teils aus seinem Eignen erklärende oder weiter ausführende Zusätze in den Text aufgenommen, vergl. **5**, 17. **7**, 33. **8**, 21. **18**, 20. **19**, 13. **21**, 9. **44**, 27. **52**, 31.

Diese willkürliche Behandlung und nachlässige Wiedergabe des Textes, die vielleicht teilweise auf Rechnung des hebräischen Textes zu setzen ist, den der Übersetzer benutzte, mahnt zur größten Vorsicht in der Bevorzugung des Textes der Septuaginta auch in solchen Stellen, in welchen man durch Gründe, die aus dem Zusammenhang oder aus Sprach- und Darstellungsweise oder sonst woher entnommen sind, letzterem Texte den Vorzug zu geben geneigt sein kann.

Namentlich wenn es sich um Auslassungen handelt, ist große Vorsicht geboten. So kann man die auch von Bleek und teilweise von Hitzig behauptete Unechtheit folgender Stellen, die in der Septuaginta fehlen, nicht zugeben: **29**, 16—20, eine Stelle, in der jeder Vers die Schreibart des Jeremia erkennen läßt, die auch keineswegs den Zusammenhang unterbricht, wie man behauptet hat. Ferner **33**, 14—26. **52**, 28—30, wenn auch die Zahlenangaben über die deportierten Juden aus einer andern Quelle in Jer. **52** eingeschaltet sind. — Ebensowenig kann man zugeben, daß die Stelle **39**, 4—13 darum in der Septuaginta fehlt, weil sie in dem Exemplar, welches der Übersetzer benutzte, noch nicht eingeschoben war, obschon die Verse nicht als echt anerkannt werden können: der Übersetzer hat sie nicht weggelassen, weil er sie nicht vorfand, sondern weil wir im wesentlichen dasselbe auch **52**, 7—16 lesen, sodaß die Verse überflüssig erschienen.

Überhaupt scheint keine hinreichende Berechtigung vorhanden zu sein, von zwei verschiedenen Textrecensionen, einer alexandrinischen und einer masoretischen, zu reden. Die Abweichungen des Textes der LXX müssen, wie es scheint, fast alle auf Rechnung des Übersetzers gesetzt werden. Derselbe hat in der Hauptsache unsern hebräischen Text vor Augen gehabt. Indes soviel ist zuzugestehen: seine Sprache ist manchmal so hebraisierend, daß aus derselben mit Notwendigkeit hervorgeht, daß schon der hebräische Text des Übersetzers ein anderer als der unsrige gewesen sein muß. — Aber obschon im allgemeinen der masoretische Text entschieden vor dem der LXX den Vorzug verdient und als der ursprüngliche zu betrachten ist, so muß doch immerhin in jedem einzelnen Falle untersucht werden, ob sich nicht die ursprüngliche Lesart in der LXX erhalten hat. Denn die Möglichkeit, daß sich an manchen Stellen ebenso wie in andern Büchern auch im Buche Jeremia die ursprüngliche Lesart in der Septuaginta erhalten hat, darf nicht geleugnet werden. Auch die andre Möglichkeit muß berücksichtigt werden, daß auch in den hebräischen Text manche Glossen eingedrungen sind. Und eine Detailuntersuchung lehrt, daß dies da und dort wirklich der Fall ist.

2. Wie bereits oben gesagt, haben Theologen wie Movers, de Wette und Hitzig die Integrität des Buches Jeremia beanstandet. Der Verfasser des zweiten Teiles des Jesaja soll das Stück Jer. **10**, 1—16 geschrieben und Kap. **29. 30. 31. 33. 48. 50** und **51** überarbeitet haben. Man begründet diese Behauptung hauptsächlich durch das Zusammentreffen von mancherlei Ähnlichkeiten in diesen Kapiteln mit Sprache und Inhalt von Jesaja Teil 2. Ferner macht man als Beweis geltend, daß diese Kapitel teilweise in der Septuaginta fehlen. Außerdem sucht man nachzuweisen, daß in diesen Kapiteln Verse vorkommen, welche nicht in den Zusammenhang passen oder den Standpunkt eines im Exil lebenden Verfassers verraten. — Indes diese Beweisgründe sind ebensowenig stichhaltig wie das schon von Hitzig zurückgewiesene Argument aus Sach. 8, 7. 8, das Movers und de Wette für ihre Ansicht über Kap. **30. 31** und **33** angeführt haben.

1) Jene Ansicht ist nämlich schon deshalb aufzugeben, weil sich nachweisen läßt, daß der Verfasser von Jes. **40—66** mit der Schrift des Jeremia genau bekannt gewesen ist. Dies geht einmal daraus hervor, daß er in Jes. **41**, 27. **42**, 9. **46**, 10. **48**, 3 f.

45, 19. 21 und besonders 44, 26 ausdrücklich auf die Weissagungen des Jeremia über den Untergang Babels und die Heimkehr der Gefangenen zurückweist als auf solche, die vormals ergangen seien und nunmehr in Erfüllung gingen.

Daß Deuterojesaja jedenfalls vorwiegend die Weissagungen Jeremias im Sinne hat, ergiebt sich schon daraus, daß unter den מִקֶּדֶם und בָּרִאשׁוֹנָה ergangenen Weissagungen, zu denen natürlich Jes. **13** und **14** nicht gehören kann, keine ist, welche des bezeichneten Inhalts ist, als Jer. **50. 51. 30. 31. 33** und einige andere Stellen des Jeremia. Der Inhalt von Habak. 2 ist zu allgemein, als daß man an diesen denken könnte. Überdies weist Jes. **44**, 26 ganz deutlich auf Jer. **31**, 38—40 hin.

Die Bekanntschaft des Deuterojesaja mit dem Buch des Jeremia geht auch daraus hervor, daß er sich nachweislich wie aus andern Propheten so auch aus Jeremia manche Ausdrücke, Redewendungen und Gedanken angeeignet hat.

Diese Abhängigkeit des Deuterojesaja läßt sich nachweisen, auch wenn man nur solche Stücke der Schrift Jeremias berücksichtigt, die allgemein als echt anerkannt werden. Jes. **40**, 2 bezieht sich auf Jer. **16**, 18. Die häufige Formel: „fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir" (z. B. Jes. **41**, 10. **43**, 1. 5. **44**, 2) hat sich der Prophet aus seiner Lektüre Jeremias (z. B. Jer. **1**, 8. 18 f. **15**, 20. **42**, 11) angeeignet. Jes. **44**, 2 lehnt sich an Jer. **1**, 5. 8 an, und Jes. **48**, 1 erinnert an Jer. **4**, 2. Ebenso offenbar hat er in Jes. **50**, 1 die Stellen Jer. **3**, 8 und **23**, 39 vor Augen. Die im zweiten Teile des Jesaja häufig vorkommende Redensart: „ich rief und niemand antwortete, ich redete und sie hörten nicht" (Jes. **50**, 2. **65**, 12. **66**, 4) ist ebenfalls aus Jeremia entnommen (Jer. 7, 13. 27. **22**, 21); ebenso Jes. **51**, 15 aus Jer. **31**, 35. In Jes. **51**, 20—22 hat der Prophet ganz offenbar Jer. **25**, 15—17. 27. 28; in Jes. **53**, 7 die Stelle Jer. **11**, 19 vor Augen.

Da somit feststeht, daß der Verfasser des zweiten Teils des Jesaja die Schrift des Jeremia gekannt und sich in sprachlicher und inhaltlicher Beziehung vieles daraus angeeignet hat, so kann aus den angegebenen Beziehungen zwischen beiden Werken nicht gefolgert werden, daß die bezeichneten Kapitel bei Jeremia von Deuterojesaja herrühren oder von ihm überarbeitet sind.

Am meisten trifft Jer. **10**, 1—16 mit verschiedenen Stellen in Jes. **40—48** in Inhalt und Darstellung zusammen. Aber eine nähere Vergleichung der betreffenden Stellen lehrt, daß der Verfasser von Jesaja Teil 2 den Inhalt von Jer. **10** weiter ausgeführt hat, sodaß nach dem dargelegten Sachverhalt von vornherein wahrscheinlich ist, daß er das Buch des Jeremia vor Augen hatte.

2) Ein zweiter Grund gegen die Annahme einer Abfassung oder Überarbeitung der bezeichneten Stücke bei Jeremia durch Deuterojesaja ist der Umstand, daß in denselben viele jeremianische Ausdrücke vorkommen. Selbst in **10**, 1—16 ist dies der Fall; vergl. z. B. **10**, 13 mit **14**, 22; zum Ausdruck בִּעֵת פָּקְדָתָם **10**, 15 vergl. **8**, 12 u. a. Bei den Stücken aus den übrigen Kapiteln, welche dem Überarbeiter zugeschrieben werden, ist dies noch weit mehr der Fall. Teilweise ist die Verwandtschaft mit echt jeremianischen Stellen unvergleichlich viel größer als die mit Stellen des zweiten Teils des Jesaja. Besonders gilt dies von der Stelle **29**, 16—20, bei welcher jeder Vers die Hand des Jeremia verrät, während so gut wie nichts auf Deuterojesaja hinführt. Dasselbe gilt von den meisten Stellen der Kap. **30. 31** und **33**, die man dem Verfasser von Jesaja Teil 2 zuschreiben will.

3) Ebensowenig sind die Gründe, die man aus dem Zusammenhang oder aus dem in den betreffenden Stücken vom Verfasser eingenommenen Standpunkte hergeleitet hat, stichhaltig.

> Ohne in exegetisches Detail einzugehen, sei nur bemerkt, daß die Stelle **10**, 1—16 allerdings nicht für echt gehalten werden kann, wenn man mit Hitzig annimmt, daß sich die von ihm als echt anerkannten Verse auf den Einfall der Skythen in Judäa beziehen. Wenn man aber das Kapitel — abgesehen von den verdächtigten Versen — in die Zeit unmittelbar vor der Zerstörung Jerusalems oder (was das Wahrscheinlichere) in die Zeit gleich nach der Gefangenführung Jojachins durch die Chaldäer setzt, so kommt im ganzen Kapitel nichts vor, was nicht den Zeitverhältnissen Jeremias ganz angemessen ist. Auch der chaldäische V. 11 ist dann ganz passend. Ohnehin ist nicht abzusehen, warum nur ein im Exil lebender Verfasser einen chaldäischen Vers sollte schreiben können, da Jeremia jedenfalls mit der chaldäischen Sprache wohlbekannt war.

4) Zumal die Stelle **33**, 21 ff., die Movers dem Verfasser von Jesaja Teil 2 zuschreibt, kann schon ihrem Inhalt nach gar nicht von diesem Verfasser herrühren; denn er erwähnt in den zahlreichen messianischen Stellen von Jes. **40—66** gar nie des Hauses Davids: nur in Jes. **55**, 3 redet er von den zuverlässigen, David gegebenen Gnadenverheißungen, die aber hier dem ganzen Volke zugeeignet werden. Ebenso kündigt Deuterojesaja an, daß in der messianischen Zeit das Priestertum nicht mehr Sache des Stammes Levi, sondern dem ganzen Volk eigen sein werde (Jes. **66**, 21. **61**, 6. **49**, 6). Ganz anders ist die Anschauung des Jeremia, der Kap. **33**

die ewige Dauer des davidischen Königtums und des levitischen Priestertums ankündigt.

3. Unechte Stücke. Nicht von Jeremia rühren folgende Stücke, von einzelnen Glossen abgesehen, in unserm Buche her:

1) Kap. **52**, das aus 2. Kön. **24**, 18—25 entnommen ist. Eingeschoben sind V. 28—30, in denen die Jahre Nebukadnezars anders berechnet sind als im übrigen Kapitel, und teilweise sind auch V. 19—23 aus einer andern Quelle entnommen. Vergl. § 41, 3 b).

Die drei Gründe, welche der Abfassung des Kap. **52** durch Jeremia entgegenstehen, s. § 41, 3: 1) Da in Jer. **52**, 34 Jojachins Tod berichtet ist, so müßte der Prophet bei der Abfassung dieses Abschnitts mindestens neunzig Jahre alt gewesen sein. 2) Jeremia nennt den Jojachin (**52**, 31) sonst in seinem Buche stets Jechonja. 3) Ausdrücklich steht **51**, 64 der Schluß des Buches Jeremia: „bis hierher die Worte Jeremias".

2) Auch der Bericht über das Schicksal Zedekias nach der Erstürmung Jerusalems Jer. **39**, 1. 2. 4—10 ist sicher ein späteres Einschiebsel aus 2. Kön. **25**; von letzterem Abschnitte ist der Bericht völlig abhängig und paßt nicht in den Zusammenhang, kann also gar nicht von Jeremia herrühren.

V. 3a ist wohl echt und schließt sich an den abgebrochenen Vordersatz am Ende von Kap. **38** an. — In der Septuaginta fehlt V. 4—13. Der Übersetzer hat also auch die drei Verse 11—13, welche sicher echt und für die Fortsetzung der Erzählung über das Schicksal Jeremias in Kap. **40** ff. ganz unentbehrlich sind, weggelassen.

3) Ernstliche Bedenken erheben sich auch gegen die Echtheit der Drohsprüche gegen Babel in Kap. **50** und **51**. Manche sehen diese Kapitel als von Deuterojesaja überarbeitet (s. o. 2.) an. Ewald nach dem Vorgange Früherer hält sie für unecht und schreibt sie dem Verfasser von Jes. **34** und **35** zu. Budde hat eine eingehende Untersuchung „über die Kap. **50** und **51** des Buches Jeremia" (Jahrbb. f. deutsche Theol. XXIII. S. 428—470 und 529—562) angestellt. Danach ist die Erzählung über eine Reise Zedekias in seinem vierten Regierungsjahre nach Babel sicher echt (**51**, 59—64); sie soll den Verfasser veranlaßt haben, die in den Euphrat versenkte Weissagung Jeremias zu reproducieren. Damit sollte eine Lücke in den Weissagungen Jeremias ausgefüllt werden. Denn von der ersten Verkündigung Jeremias gegen Babel im vierten Jahr Jojakims

(**25**, 1) werden seine Aussagen über dieses Land immer allgemeiner; und vom vierten Jahre des Zedekia an hat Jeremia die Vorsicht geübt, Babel nicht wieder in öffentlicher Verkündigung zu bedrohen (S. 434 f.). — Dagegen soll die ganze Weissagung **50**, 1—**51**, 58 von einem sehr späten Schriftsteller herrühren, der sie in der nachexilischen Zeit (im fünften oder vierten Jahrhundert) nach dem Muster von Jes. **13** im Namen Jeremias und unter Benutzung der Bücher Jeremia, Deuterojesaja und Ezechiel ohne Selbständigkeit kompilierte. Den Beweis für diese Behauptung führt Budde aus der Sprache des Abschnittes, aus seiner Planlosigkeit und den Entlehnungen aus den bezeichneten Schriften. Mit Recht macht Budde geltend, daß der Vers **51**, 59 nicht auf die vorhergehende Weissagung zurückweist; vielmehr ist er die Überschrift des ihm folgenden Abschnittes und ist zu übersetzen: „Auftrag, welchen Jeremia dem Seraja gab." Den Schluß in **51**, 60: „alle diese Worte, die gegen Babel geschrieben sind", erklärt Budde für einen Zusatz des pseudonymen Verfassers.

Indes geht diese völlige Verwerfung des Abschnittes doch zu weit. Von vornherein muß es als unwahrscheinlich gelten, daß unter den Weissagungen Jeremias über auswärtige Völker keine ausführliche gegen Babel sich finden sollte. Namentlich lassen frühere Weissagungen wie Kap. **25** solche erwarten. Auch finden sich in diesem Abschnitte viele charakteristische Zeichen jeremianischer Schreibart; und es ist, abgesehen von einigen Stücken, überall der in **51**, 59. 63 f. angegebene historische Standpunkt des Jeremia eingehalten. So passen die Worte **51**, 51: „Fremde waren eingedrungen in die Heiligtümer des Hauses Jhvhs" in das vierte Jahr Zedekias; denn Nebukadnezar hatte nach der Gefangennehmung Jojachins den Tempel geplündert. Dasselbe gilt auch von den Worten der Rache für die Entweihung des Tempels **50**, 28 (vielleicht auch **51**, 11). Indes muß zugestanden werden, daß diese Berührungen mit dem Sprachgebrauch des Jeremia sich sehr ungleich auf die beiden Kapitel verteilen; in einzelnen Partieen finden sie sich gehäuft, in andern dagegen gar nicht. Schon aus diesem Umstande ist zu schließen, daß hier Zusätze eingedrungen sind, deren Aussonderung eine Aufgabe der Kritik sein wird. Diese Annahme vom Eindringen fremder Stücke findet ihre Bestätigung durch die auch von Budde zugestandene Entdeckung, daß durch das Herausnehmen einzelner Verse der Zusammenhang da und dort ein besserer wird. — Als spätere

Zusätze sind bestimmt zu bezeichnen: **50**, 33—46. **51**, 15—32 (nach Graf: **51**, 15—19); vielleicht auch **51**, 10 und 11.

Im Anfang des Abschnittes **50**, 33—46 ist vorausgesetzt, daß auch Juda schon lange sich in Gefangenschaft befindet; im ganzen Stück ist kein sicheres Zeugnis jeremianischen Sprachgebrauchs nachweisbar. V. 39 ist aus Jes. **34**, 14 und **13**, 20 f. entnommen; V. 40 aus Jer. **49**, 18; V. 41—43 aus Jer. **6**, 22—24. — In dem andern Abschnitt **51**, 15—32 zeigen sich zwar V. 25 und 26 Spuren jeremianischen Sprachgebrauchs, in den übrigen Versen indes nicht. Die Verse 15—19 sind aus Jer. **10**, 12—16 entnommen und stehen in Kap. **51** an unpassender Stelle, indem sie im Zusammenhange keine Bedeutung und keinen rechten Zweck haben. Die Verse 20—24 sind dem Zusatze in **50**, 35—38 so ähnlich, daß, wenn diese ein Einschiebsel sind, auch jene als solches angesehen werden müssen.

Selbst Nägelsbach, der sich in einer besondren Schrift (der Prophet Jeremia und Babylon, Erlangen 1850) die Aufgabe gestellt hatte, die Echtheit und Integrität von Jer. **50** und **51** zu verteidigen, kann nicht umhin, wenigstens die Stücke **50**, 39—46 und **51**, 15—19 für spätere Einschiebsel zu halten.

Beide Einschiebsel rühren von demselben Überarbeiter dieser Weissagung her, welcher im Exil kurz vor der Eroberung Babels durch die Meder diese Überarbeitung vorgenommen haben muß. Gerade in dieser Zeit, in welcher die Juden sich ganz besonders für die Weissagungen des Jeremia gegen Babel interessieren mußten, konnte sich ja leicht jemand zu einer Überarbeitung dieser Weissagung veranlaßt sehen.

Sonst aber ist das ganze Buch im allgemeinen echt, abgesehen natürlich von einzelnen Glossen, später beigesetzten Überschriften, einzelnen kleinen Änderungen, z. B. in den in der Form des Athbasch geschriebenen Namen. Allerdings läßt sich ein Teil des Werkes nur mittelbar auf Jeremia zurückführen. Hat er die Sammlung nicht selbst veranstaltet, so ist von den erzählenden Partieen, namentlich von Kap. **39** an, mit der größten Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen, daß der Sammler sie geschrieben habe.

§ 64.

Entstehung des Buches Jeremia.

Aus Jer. **36** und **45**, 1 wissen wir, daß Jeremia selbst im vierten Jahr Jojakims mit Hilfe seines Amanuensis Baruch eine Sammlung und Aufzeichnung seiner sämtlichen prophetischen Reden veranstaltet hat. Aus **36**, 2 entnehmen wir, daß diese Reden Israel

und Juda und alle Völker betrafen, also auch eine Anzahl von Weissagungen über auswärtige Völker enthalten mußten. Aus **36**, 32 ersehen wir, daß jenes Buch, nachdem Jojakim es verbrannt hatte, im fünften Jahr Jojakims in der zweiten vermehrten Ausgabe erschien und viele Reden aus demselben Jahre enthielt. Dieses Buch kann nun natürlich nicht unser Buch sein. Es ist uns auch nicht als ein besondrer Teil unsres Buches erhalten. Wenigstens steht schon in Kap. **21** ein Stück aus der Zeit Zedekias; desgleichen Kap. **24. 27. 28**; **22**, 1—**23**, 8 ein Stück aus der Zeit Jojachins. Auch stehen die Weissagungen über auswärtige Völker aus der Zeit vor und aus der Zeit nach dem vierten Jahr Jojakims in unserm Buche beisammen. Hätte sich uns jene Sammlung als Bestandteil unsres Buches erhalten, so müßten natürlich die Weissagungen über Israel, Juda und die auswärtigen Völker, welche bis zum fünften Jahr Jojakims ergingen, beisammenstehen. Dagegen dürfen wir sicher annehmen, daß die Weissagungen, welche in jenem Buche standen, wenn auch in anderer Ordnung, in spätere Weissagungen eingereiht sich noch in unserm Buche finden. Es wird aber nie möglich sein, sie im einzelnen zu bezeichnen oder gar die ursprüngliche Ordnung derselben wiederherzustellen. Die Reden Kap. **1—20** können großenteils (mit Ausnahme namentlich von Kap. **10** und **13**) darin gestanden haben. Sicher haben diejenigen darin gestanden, welche durch die Aufschriften in den Anfang der Regierungszeit oder in das vierte Jahr Jojakims gesetzt werden, also **25**, 1—14. **26. 46**, 2—12; ebenso mehrere Weissagungen über auswärtige Völker wie **47**, 1—**49**, 33. (Graf: **1—19**, 13. **22. 23. 25. 30. 31. 46—49**, 33).

Daß Jeremia außerdem noch einzelne Weissagungen in besondren kleinen Schriften aufzeichnete, ist in **30**, 2. 4 jedenfalls in betreff der Kap. **30** und **31** bezeugt. Vielleicht dürfen wir aber auch jene Angabe auf Kap. **30—33** beziehen.

Dasselbe würde durch **51**, 59 für Kap. **50** und **51** bezeugt sein, wenn nicht mit Budde anzunehmen ist, daß diese Weissagung gegen Babel von einem Späteren in Jeremias Namen verfaßt ist; s. § 63, 3, 3).

Die Gelehrten haben nun eine Menge von Hypothesen über verschiedene, immer mehr bereicherte und von verschiedenen Personen zu verschiedenen Zeiten veranstaltete Ausgaben des Buches, welche zwischen jener ersten und der unsrigen liegen, aufgestellt; sie haben genau anzugeben versucht, welche Stücke in jeder derselben neu hin-

zugekommen und wie dieselben geordnet gewesen seien. Wie wenig sichere Anhaltspunkte für solche Annahmen vorhanden sind, geht schon daraus hervor, daß fast jeder Kritiker andre Hypothesen als sein Vorgänger aufgestellt hat. Als Beispiele seien die Hypothesen von Movers und von Hitzig angeführt.

Nach Movers existierten die Weissagungen des Jeremia

1) ursprünglich in sechs einzelnen Büchern, nämlich a) jenem im 5. Jahr Jojakims von Baruch geschriebenen Buche; den ersten Teil desselben bildete Kap. **1—20** (ohne **10**, 1—16). **26. 35. 36. 45**; den zweiten Teil **25**, 1. 13. 15—38. **46—49**. b) **22—24**. c) **27—29**, beide zu Anfang Zedekias. d) **30. 31. 33**. e) **50. 51**. f) **21. 34. 37. 32. 38—44**, von Jeremia in Ägypten ediert.

2) Nach der Rückkehr aus dem Exil hat der Verfasser der Bücher der Könige diese Weissagungen (mit Ausnahme von **27—29. 30. 31. 33**) zusammengestellt und ihnen **52** angehängt. In derselben Zeit hat der Verfasser von Jesaja Teil II die früher bezeichneten Kapitel überarbeitet.

3) Allmählich bildete sich eine durch mancherlei Glossen und Textänderungen entstellte Textgestalt aus, sodaß bis zur Fixierung des ATl. Kanons der Text in verschiedenen Exemplaren allerlei Verschiedenheiten aufwies.

4) Nehemia stellte endlich den kanonischen, durch die Masoreten auf uns gekommenen Text fest. Er benutzte dabei ein altes, von Zusätzen freies Exemplar und trug aus andern Manuskripten verschiedene Lesarten und Zusätze ein, ließ aber auch manche Zusätze weg. In die von ihm besorgte Ausgabe ist **27—31. 33** zuerst aufgenommen und das Glossem **39**, 4—13 eingeschoben worden. Auch versetzte er die Weissagungen gegen die auswärtigen Völker ans Ende und schloß Kap. **50** und **51** daran an. Die übrigen Weissagungen ordnete er nach einer gewissen Ähnlichkeit des Inhalts, so wie sie uns vorliegen.

5) Zur Zeit Alexanders des Großen ist dann in Ägypten eine Textrecension veranstaltet worden, welche das Buch im wesentlichen nach der Ausgabe des Verfassers des Buches der Könige, jedoch nicht ohne alle Zusätze wiedergab. In der Anordnung hielt er sich an die Ausgabe des Nehemia, ließ aber die Weissagungen gegen auswärtige Völker an ihrer älteren Stelle. Nach dieser Textrecension ist die griechische Übersetzung angefertigt.

Nach Hitzig enthielt

1) das von Jojakim vernichtete Buch: Kap. **1—12**, 6. **25. 46—49**.

2) die im 5. Jahr Jojakims veranstaltete neue Ausgabe: **1—12**, 6. **25. 26. 35. 36** (letztere drei Kapitel bildeten zuvor ein Büchlein für sich). **45. 46—49**.

3) Am Anfang der Regierung Zedekias veranstaltete ein anderer als Jeremia selbst, etwa Baruch, eine Sammlung der noch nicht in dem größeren Buche stehenden Weissagungen aus der Zeit Jechonjas und Jojakims. Dabei beliebte es ihm, immer ein Stück aus der Zeit

Jechonjas auf ein solches aus der Zeit Jojakims folgen zu lassen, nämlich **12**, 7—17 aus Jojakims, Kap. **13** aus Jechonjas Zeit. **14**, 1—9: Jojakim; 10—18: Jechonja; 19—22: Jojakim. **15**, 1—9: Jechonja; 10—20: Jojakim. **16**: Jechonja. **17**, 1—18: Jojakim. **17**, 19—22, 9: Jechonja; 10—19: Jojakim; 20—30: Jechonja. Diese Sammlung schob er dann, indem er noch **24** beifügte, in das vorhandene Buch vor Kap. **25** ein.

4) Nachdem die Sammlung vorläufig geschlossen war, hing man spätere Stücke als Beilagen an: so hinter **49** zunächst **27—29**, dann **50** und **51** (beide Stücke ursprünglich je ein besondres Büchlein), darauf **20**, 7—**21**, 10. **34**. **37—40**, 6. Es folgte das früher selbständige Büchlein **30—33**, das von Jeremia selbst hier eingeschoben ward. Endlich **40**, 7—**44**.

5) Ein späterer Redaktor, wahrscheinlich der Verfasser von Jesaja II, änderte die Anordnung, indem er die am Ende des Buches stehenden Stücke **20**, 7—**21**, 10. **30—33**. **34**. **37—44** an ihre jetzige Stelle rückte und **52** hinzufügte.

6) Ein letzter Redaktor endlich rückte auch **27—29** an ihre jetzige Stelle und verpflanzte den Abschnitt **51**, 59—64 vom Anfang des Kap. **50**, wo er ursprünglich gestanden, an seine jetzige Stelle.

Man kann die Möglichkeit zugeben, daß zwischen jener im fünften Jahr Jojakims von Jeremia selbst veranstalteten Ausgabe und der jetzigen Gestaltung des Buches mehrere Redaktionen liegen. Indes wird man sich bescheiden müssen, von denselben nichts Näheres zu wissen. Jedenfalls ist wahrscheinlich, daß, wenn nicht Jeremia selbst, doch wenigstens Baruch, sein Amanuensis, vielleicht unter den Augen Jeremias in Ägypten die vollständige Sammlung der Reden des Propheten veranstaltet habe. Gerade für eine Beteiligung Baruchs an der Sammlung spricht, wie Bleek richtig bemerkt hat, auch die Stellung der Baruch persönlich betreffenden Weissagung, denn obschon dem vierten Jahr Jojakims angehörig, steht sie doch ganz am Schluß der auf die Judäer bezüglichen Stücke. — Sicher ist, daß Baruch bei der Veranstaltung der vollständigen Sammlung jener prophetischen Reden selbständiger thätig war als bei dem ersten Buch. Denn während in Kap. **1—18**. **24** und **27** Jeremia in erster Person redet, wird von Kap. **20** an von Jeremia in dritter Person gesprochen. Von Kap. **20** an wird auch sehr häufig in der Erzählung und in Überschriften zu dem Namen Jeremia die Bezeichnung „der Prophet" hinzugefügt. Ferner lesen wir in **32**, 6. 26: „und es sprach Jeremia: es geschah das Wort Jhvhs zu mir"; diese Fassung weist deutlich auf einen Referenten hin. Beachtung verdient auch, daß namentlich in Kap. **27—29** die

kürzeren Namensformen wie יְכָנְיָה, צִדְקִיָּה, יִרְמְיָה gebraucht werden, welche auf spätere Zeit deuten. Schwerlich ist die Sammlung nach dem Tode Jeremias veranstaltet, da derselbe sonst ohne Zweifel berichtet wäre. Sonst würden sich gewiß auch im Buch Jeremia ebenso wie in Jesaja Weissagungen anderer Propheten finden; ja es wäre dann wahrscheinlich, daß die meisten exilischen Stücke, die jetzt im Buch Jesaja stehen, in das Buch des Jeremia eingetragen worden wären.

Im wesentlichen ist unser Buch in seiner jetzigen Gestalt schon in der Zeit des Exils aus Ägypten zu den in Mesopotamien in der Gefangenschaft befindlichen Juden gekommen. Denn die gegen Ende des Exils lebenden Propheten, namentlich die Verfasser von Jesaja II und Jes. **13** f., sind schon genau damit bekannt. Und wenn erst in ihrer Mitte eine eigentliche Redaktion des Buches vorgenommen worden wäre, so hätte sicher die Einschiebung mancher nichtjeremianischen Stücke stattgehabt.

§ 65.

Zur Charakteristik des Jeremia.

Das Buch des Jeremia ist seinem Inhalt und seiner Darstellungsweise nach ein treuer Spiegel seiner Zeit. Der Inhalt ist vorwiegend klagend, strafend und drohend. Man hört es der Rede des Propheten an, daß es ihm nicht leicht wird, seinen schweren Beruf auszurichten. Seine eigne Stimmung ist in der Regel trübe und düster; sein Geist ist gedrückt von der Last der Strafgerichte, die er seinem Volke anzukündigen hatte, und von den fortwährenden Anfeindungen, denen er ausgesetzt war. Charakteristisch für Jeremia sind die in dieser Weise bei keinem andern Propheten vorkommenden persönlichen Ergüsse seines Kummers, namentlich die Klagen über seinen schweren Beruf. Letztere sind uns nur dadurch recht verständlich gemacht, daß uns sein Buch über seine Lebensschicksale so ausführliche Auskunft giebt: keinem andern Propheten können wir so tief in die Seele blicken.

Die messianischen Verheißungen, die der Prophet gern weiter ausführt, stellen vor allem die Rückkehr des Volks und zwar der Bewohner des Zehnstämmereichs (**3**, 6—**4**, 2) und der Juden in Aussicht. Mit ihrer Erlösung aus dem babylonischen Exile erwartet er den Anbruch der messianischen Zeit. Auch hebt er

den Unterschied des bestehenden Gottesstaats und des Gottesreiches der Vollendung hervor.

Dann giebt Gott seinem Volke Hirten nach seinem Herzen und läßt aus dem Hause Davids einen gerechten Sproß erwachsen, der יְהוָה צִדְקֵנוּ heißen und aufs innigste mit Gott verbunden sein wird (**23**, 1—8). Unter seinem Regimente wird das Volk Gottes im Frieden in seinem hochgesegneten Lande wohnen. Nach der Bundeslade wird man dann nicht mehr fragen. Denn Gott wird einen neuen Bund mit seinem Volke schließen, nicht wie der erste gewesen ist, der gebrochen ist. Vielmehr soll in der Zeit dieses neuen Bundes das Gesetz Gottes statt auf steinerne Tafeln in die Herzen geschrieben werden. Alle ohne Ausnahme werden Gott erkennen und vollständige Vergebung der Sünden haben. Gott selbst wird mitten in seinem Volke wohnen. Seine Gegenwart aber wird nicht mehr an die Bundeslade geknüpft sein; Jerusalem selbst wird der Thron Jhvhs genannt werden. Doch soll mit der Stadt auch der Tempel wieder gebaut (**33**, 11) und in demselben sollen mit Freuden Dankopfer dargebracht werden. Die Weissagung von dem gerechten Davidssproß ist, wie es scheint, nicht von einem einzelnen Individuum, von dem Messias, zu verstehen; nach andern Stellen, in denen verheißen wird, daß immer einer aus dem Hause Davids auf dem Throne sitzen soll, scheint er nur der erste in einer Reihe gerechter und mit Gott verbundener Herrscher aus Davids Hause zu sein (**33**, 17. 21. 26. **30**, 21). Auch das levitische Priestertum und der Opferkult werden in der Zeit des neuen Bundes ewig fortbestehen, obschon in der Erkenntnis und im vertrauten Umgang mit Gott kein Unterschied mehr sein wird unter den Gliedern des Volkes Gottes (**33**, 18. 21 f. vergl. **30**, 18 f.). — Das Gottesreich wird nicht mehr als ein äußerlicher Gottesstaat sich darstellen und nicht mehr auf Israel beschränkt sein. Auch für die Heiden kommt nach der Zeit der Strafgerichte eine Zeit der Begnadigung. Sie werden die Herrlichkeit des erneuerten Israel sehen und die Nichtigkeit ihres Götzendienstes erkennen; sie werden nach Jerusalem kommen, den wahren Gott kennen lernen und Mitglieder seines Reiches werden: **3**, 17. **4**, 2. **12**, 14—16. **16**, 19. **33**, 9. **48**, 47 (Moab). **49**, 6 (Ammon). **49**, 39 (Elam). — Der Inhalt dieser Verheißungen stimmt am meisten mit den messianischen Verheißungen des Jesaja überein. Jedoch tritt zunächst die Person des Messias nicht so deutlich hervor. Sodann — und dies ist ein Fortschritt — wird der Unterschied des Charakters der messianischen Zeit als der Zeit des Neuen Bundes von dem Charakter der Zeit des Alten Bundes stärker hervorgehoben, indem die innerliche und wesenhafte Gemeinschaft des Bundesvolkes mit seinem Gott in der messianischen Zeit bestimmter dem äußerlichen Charakter derselben in der Zeit des Alten Bundes gegenübergestellt und überhaupt die Mangelhaftigkeit der ATl. Ökonomie bestimmter ausgesprochen ist. Endlich erwartet Jeremia den Eintritt der messianischen Zeit zugleich mit dem Strafgerichte über Babel und mit der Befreiung Israels aus der babylonischen Knechtschaft.

Charakteristisch für Jeremia ist die vielfache Benutzung älterer Schriften, hauptsächlich des Deuteronomiums, sowie älterer Propheten. Mehr als irgend ein anderer Prophet ist Jeremia in der Litteratur belesen. Auch seine eignen Worte wiederholt er öfter in späteren Weissagungen; überaus häufig gebraucht er dieselben stehenden Ausdrücke und Redewendungen, oftmals wiederholt er dieselben Gedanken. — Seine Schreibart hat viel Verwandtschaft mit der des Deuteronomiums. Vielfach schreibt er in Prosa; noch häufiger indes erhebt sich seine Rede zu rhythmischer Form, um dann in Prosa zurückzusinken: der Trauernde schmückt seine Rede nicht. Seine Darstellung ist breit und wortreich. Am kräftigsten und schwungvollsten sind die ersten zwölf Kapitel, welche meist seine ältesten Reden enthalten, und besonders die Weissagungen gegen auswärtige Völker geschrieben: hier hat er sich offenbar über den Druck, der sonst auf seinem Gemüte lastet, wenn er seinem eignen Volk Unheil zu verkündigen hat, erhoben. Aber auch sonst hebt sich seine Rede, wenn er im Vollbewußtsein seiner göttlichen Sendung entschiedenere Drohungen ausspricht. — Visionen kommen nicht viele vor (**1**, 4—19. **24**). Ohne die Deutung würden sie kaum verständlich sein, da ihr Weissagungsinhalt mit dem geschauten Gegenstand nur durch etwas Zufälliges (Mandelstab, Feige) verknüpft ist. — Häufig dagegen finden sich symbolische Handlungen, die teils bloß erzählt werden wie die von dem am Euphrat versteckten Gürtel (Kap. **13**), teils aber auch wirklich vollzogen worden sind wie die in Kap. **18. 19. 27. 32. 35** berichteten Handlungen, deren Sinn leicht verständlich war. Die Sprache ist nicht mehr rein; es kommen darin viele Aramaismen vor.

Litteratur.

Außer den Werken von Clericus, Rosenmüllers Scholien, Maurer, Ewald, Umbreit ist zu nennen: Seb. Schmidt, 2 Bde. (4°), Frankfurt 1685. H. Venema, Leov. 1765. Spohn, Jerem. vates e vers. Judaeorum Alex. ac reliqu. interpret. Graec. emendatus notisque crit. illustr., Lips. 1824. Hitzig (3. Liefg. des exegetischen Handbuchs, geht mit dem Texte willkürlich um) 1841; 2. Ausg. 1866. Wilh. Neumann, Jeremia von Anatot, 2 Bde., 1856—58. Movers, de utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiae, Graecae Alexandrinae et Hebraïcae Masoreticae, indole et origine, Hamburg 1837. Wichelhaus, de Jeremiae

versione Alexandrina, Halle 1847. Aug. Kueper, Jer. librorum sacrorum interpres atque vindex, Berlin 1837. Ed. Nägelsbach, der Prophet Jeremia und Babylon (über Kap. **50** und **51**), Erlangen 1850; Kommentar in Langes Bibelwerk 1868. Karl Heinr. Graf, Prof. in Meißen, der Prophet Jeremia erklärt, Leipzig 1862. Biblischer Kommentar von Keil 1872. —

2. Ezechiel.

§ 66.

Lebensumstände und Zeitverhältnisse.

Der Name יְחֶזְקֵאל ist nach Gesenius aus יְחַזֵּק אֵל (d. h. Gott stärkt) zusammengezogen; richtiger bedeutet es יְחֶזֶק אֵל, stark ist Gott. Er war der Sohn eines gewissen Busi (**1**, 3) und stammte aus priesterlichem Geschlechte. Er ward zugleich mit dem Könige Jojachin 599 von den Chaldäern weggeführt und erhielt mit den andern Exulanten seinen Wohnsitz in Babylonien am Flusse Kebar (**1**, 3. **3**, 15. 23. **10**, 15. 22. vergl. **40**, 1).

Der כְּבָר ist nicht zu verwechseln mit dem חָבוֹר, dem Chaboras, der bei Circesium in den Euphrat mündet; an dessen Ufer waren schon früher Glieder des Zehnstämmereichs durch die Assyrier deportiert, 2. Kön. **17**, 6. **18**, 11. 1. Chron. **5**, 26. Der Kebar wird ein Nebenfluß oder Kanal des Euphrat im südlichen Mesopotamien gewesen sein. Auch über die Lage des Ortes Tel Abib (**3**, 15) läßt sich nichts mehr ausmachen.

Am Kebar treffen wir Ezechiel fortwährend an. Nach **3**, 24. **8**, 1 besaß er dort ein eignes Haus. Er war verheiratet; nach **24**, 1. 18 starb ihm seine Frau im neunten Jahr nach seiner Gefangenführung.

Er hat jedenfalls erst in reiferem Alter seine Wirksamkeit begonnen. Sie fällt ebenso wie die des Jeremia in die Zeit unmittelbar vor und nach der Zerstörung Jerusalems, war aber nicht von gleich langer Dauer. Denn während Jeremia schon im dreizehnten Jahr des Josia (628) berufen ward, ergeht die Berufung an Ezechiel erst im fünften Jahr nach der Wegführung Jojachins im Jahr 594. Die letzte Zeitangabe über seine Wirksamkeit **29**, 17 führt nur bis in das 27. Jahr nach Jojachins Gefangenführung (572) hinab, sodaß seine Wirksamkeit mit Sicherheit nur auf 22 Jahre berechnet werden

kann, während Jeremia über vier Decennien als Prophet wirkte. — Ezechiel pflegt seine Weissagungen genau zu datieren. Er rechnet nach der Zeit der Gefangenführung Jojachins, die mit dem Regierungsantritt Zedekias zusammenfällt. Das erste Jahr der Exilsära ist das Jahr 598. Nur **1**, 1 findet sich daneben noch eine andre Zeitbestimmung: „im 30. Jahr". Wahrscheinlich ist es das 30. Jahr einer babylonischen Ära, vermutlich der Ära Nabopolassars, die mit seinem Regierungsantritt 625 begann. Außerdem ist in **40**, 1 das Jahr nicht bloß nach dem gewöhnlichen Anfangstermine, sondern auch noch nach den Jahren seit der Zerstörung Jerusalems bestimmt.

Das 30. Jahr (**1**, 1) rechnen Hieronymus, Ideler und Hävernick willkürlich von der Auffindung des Gesetzbuches, Hitzig vom Anfang einer Jobelperiode an. Jedenfalls ist ein Termin nach einer babylonischen Ära gemeint, wenn auch die Bestimmung in **1**, 2: das fünfte Jahr der Gefangenführung Jojachins zur Ära Nabopolassars nicht genau stimmt. — Klostermann, der versucht hat (Stud. u. Krit. 1877, S. 391 ff.: Ezechiel, ein Beitrag zu besserer Würdigung seiner Person und seiner Schrift), das Leben Ezechiels mit Angaben zu bereichern, versteht die Stelle **1**, 1 von dem 30. Lebensjahr des Propheten aus priesterlichem Geschlecht, unter Hinweis auf Num. **4**, 3. Der Anfang des Buches, der persönliche Nachrichten enthalten habe, sei weggeschnitten; V. 2 und 3 sei ein Zusatz der Sammler des Kanons. Letzteres ist allerdings sehr wahrscheinlich wegen **1**, 1: im 30. Jahre. Bei der Wegführung sei der Prophet 25 Jahre alt gewesen. Derselbe habe an Katalepsie gelitten. Diese Stimmlosigkeit ward ihm ein Mittel für seinen Beruf. Denn statt seinem Volk als Priester zu dienen, wirkte er nun unter demselben als Prophet. Infolge des in **3**, 22 ff. berichteten visionären Erlebnisses litt er an vorübergehenden Zufällen von Alalie. Diese Stummheit begann frühestens am 12. Tage des 10. Monats im 9. Jahre, hörte aber in der Regel auf, wenn Visionen oder prophetische Erregungen eintraten. Am Abend vor dem 5. Tage des 10. Monats des 12. Jahres seines Exils ward er nach **33**, 21 f. von seiner Krankheit auf immer geheilt.

Über die sonstigen Schicksale Ezechiels und seinen Tod wissen wir nichts. Wahrscheinlich ist er im Exil gestorben. Seine Zeitverhältnisse sind dieselben wie die des Jeremia. Er hat denselben Beruf, den jener in Judäa und Ägypten zu erfüllen hatte, für die in der babylonischen Gefangenschaft lebenden Juden auszurichten. Bei ihnen muß er in hohem Ansehen gestanden haben; denn die Ältesten des Volks versammeln sich öfter bei ihm, um durch ihn Jhvh zu befragen (**8**, 1. **14**, 1. **20**, 1. **33**, 30—33).

§ 67.

Inhalt und Anordnung des Buches Ezechiel.

Das Buch ist nach einem leicht ersichtlichen Plane geordnet, der teils der Chronologie, teils der sachlichen Zusammengehörigkeit der einzelnen Weissagungen Rechnung trägt.

1. Teil 1 enthält in Kap. **1—24** die Weissagungen Ezechiels aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems, welche sich auf Israel beziehen. Vier Stücke sind mit Zeitangaben versehen, nämlich die Anfänge der Kap. **1. 8. 20. 24**; die Zeitangaben lauten auf das fünfte, sechste, siebente und neunte Jahr nach der Wegführung. Durch die Zeitangaben **8**, 1 und **20**, 1 ist nach Hitzigs richtiger Bemerkung der erste Teil wieder in drei Abschnitte oder vielmehr, da auch Kap. **14** mit einer ähnlichen Einleitungsformel beginnt, in vier Abschnitte zerlegt.

a) Kap. **1—7**. Die Einleitung enthält in Kap. **1—3** die Berufung des Propheten. Die Theophanie, in welcher er Gott im fünften Jahre schaut, wird ausführlich beschrieben; die einzelnen Züge haben großenteils symbolische Bedeutung. Charakteristisch ist bei seiner Berufung, daß ihm nicht das Wort Jhvhs in den Mund gelegt wird, sondern daß er ein Buch zu essen bekommt (2, 9 ff.). Er erhält den Auftrag, den Gefangenen seines Volkes zu predigen, empfängt aber zugleich im voraus die Ankündigung, daß sie sein Wort nicht annehmen würden; doch solle er sich vor ihnen nicht fürchten. Wunderbar zu den Gefangenen entrückt (3, 12—15), vernimmt er sieben Tage später ein Gotteswort, in welchem ihm die hohe Verantwortlichkeit seines Berufes vorgehalten wird (3, 16—21). Ein rechter Seelsorger wird er für die einzelne Seele verantwortlich gemacht. Kein Geistlicher sollte bei seinem Amtsantritt diesen Abschnitt ungelesen lassen. Auf dem Felde erscheint ihm dann Gott wieder (3, 22—27).

Nach dieser Einleitung beginnen die einzelnen Weissagungen. Kap. 4 wird die Belagerung Jerusalems durch eine symbolische Handlung angedeutet. Doch ist der Entwurf der Stadt auf einem Ziegelstein bloß schriftstellerische Konzeption; dasselbe gilt von den 390 Tagen für Israel (V. 5) und den 40 Tagen für Juda (V. 6) und dem Daliegen des Propheten mit Stricken gebunden bei knapper Kost. In Kap. 5 werden die Bewohner Jerusalems wegen ihrer Abgötterei mit dreifachem Strafgericht Gottes bedroht. Die Drohung knüpft ebenfalls an die Erzählung einer symbolischen Handlung an: der Prophet soll den dritten Teil seiner Haare verbrennen, das zweite Drittel mit dem Schwerte zerschlagen, das letzte Drittel in den Wind streuen und einen geringen Rest davon im Zipfel gebunden aufbewahren. In Kap. 6 wird aus gleichem Grunde

das ganze Land bedroht, jedoch auch die Bekehrung eines Teils des Volkes infolge des Strafgerichts in Aussicht gestellt. Kap. 7 endlich kündigt an, daß das Gericht über Israel schon ganz nahe sei.

b) Kap. 8—13. Im sechsten Jahr wird der Prophet im Geiste von Gott nach Jerusalem entrückt und sieht dort den Tempel durch Götzendienst entweiht (Kap. 8). Daran knüpft sich Kap. 9 die Ankündigung der Tötung der Bewohner Jerusalems. Der Prophet schaut sie in einem Gesicht; nur die werden verschont, die ein Zeichen an der Stirn tragen. Kap. 10 enthält die ebenfalls in eine Vision (die über die Stadt gestreuten glühenden Kohlen) eingekleidete Ankündigung der Verbrennung der Stadt und des Tempels. Die Preisgebung des Tempels ist dadurch angedeutet, daß der Prophet die Herrlichkeit Gottes sich aus dem Innern des Tempels nach dem östlichen Haupteingange hin bewegen sieht; dieses Bild besagt, Gott werde seinen bisherigen Wohnsitz verlassen. In Kap. 11 folgt eine Drohung gegen die Machthaber in Jerusalem (durch 25 Fürsten repräsentiert) und eine messianische Verheißung für die Gefangenen. In Kap. 12 veranschaulicht die Erzählung einer symbolischen Handlung, wie er mit dem Wandergeräte durch die Mauer davonzieht, die Ankündigung der Wegführung des Königs, der Fürsten und der Bewohner Jerusalems, nebst der Versicherung, daß die Weissagung der Verwüstung des Landes bald sich erfüllen werde. In Kap. 13 steht eine Drohrede gegen die falschen Propheten, die um Lohn weissagen und fälschlich Frieden verkündigen.

c) Kap. 14—19. Der Abschnitt beginnt mit einer ähnlichen Notiz wie Kap. 8 und 20. Dann folgt eine abermalige Bedrohung der Götzendiener und falschen Propheten. Die Strafe über ein abgefallenes Volk bleibt nicht aus, wenn auch Noach, Daniel und Hiob Fürbitte einlegen würden. Einige Bewohner Jerusalems sollen jedoch am Leben bleiben und zu den schon früher Weggeführten kommen (Kap. 14). In Kap. 15 ist das Strafgericht bildlich als ein Verbrennen des zu nichts tauglichen dürren Rebholzes dargestellt. In Kap. 16 wird in ausführlicher Ausmalung des Bildes einer Frau, die ihrem Manne Leben, Ehre und Schmuck verdankt, ihm aber dann untreu wird, Juda und Israel der Abfall von seinem Gott vorgehalten, aber neben der Strafe auch seine Wiederbegnadigung angekündigt. In Kap. 17 wirft der Prophet zuerst in einer Parabel von zwei Adlern, dann in eigentlichen Worten dem Könige Zedekia seine Bundbrüchigkeit gegen den König von Babel vor und kündigt ihm Gottes Strafe für sein mit Ägypten geschlossenes Bündnis an. In Kap. 18 bezeugt er, daß die Kinder nicht für die Sünden der Väter, sondern jeder für seine eignen Sünden bestraft werden solle, daß aber der Gottlose durch Bekehrung der Strafe entrinnen könne. In Kap. 19 ist in einem Gleichnis von zwei jungen Löwen die Gefangenführung des Joahas nach Ägypten und des Zedekia nach Babel geschildert.

d) Kap. 20—24. Im siebenten Jahr hält der Prophet den Ältesten Israels das abgöttische Treiben des Volks im Rückblick auf die ganze bisherige Geschichte Israels vor, kündigt noch weitere Strafgerichte an,

schließt aber mit der Verheißung der Wiederbegnadigung (Kap. 20). In Kap. 21 wird den Juden und hernach auch den Ammonitern Bestrafung durch das Heer der Chaldäer angedroht. In Kap. 22 zählt er die Sünden Jerusalems auf; namentlich werden die Priester und falschen Propheten erwähnt. In Kap. 23 schildert er den Abfall Israels und Judas, indem er sie mit buhlerischen Ehebrecherinnen vergleicht; Juda hat es noch schamloser getrieben als Israel. Beiden wird die Strafe angedroht. Endlich in Kap. 24 kündigt der Prophet im neunten Jahre am Tage des Beginns der Belagerung Jerusalems die Zerstörung der Stadt an. Er knüpft an eine symbolische Handlung an, indem er Fleischstücke in einem Topf siedet. Am folgenden Tag schließt er an den Tod seiner Frau, über welchen er nicht klagt, eine Klage über die Tötung der Bewohner Jerusalems an. — Kap. 24 bildet den Mittel- und Höhepunkt des ganzen Buches.

2. Teil 2: Kap. 25—32. Hier haben die Weissagungen über auswärtige Völker ihre Stelle erhalten, um die auf Juda und Jerusalem bezüglichen Weissagungen, welche der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems (Kap. 1—20) und nach der Zerstörung der Stadt (Kap. 33—39) angehören, reinlich auseinander zu halten.

a) Zuerst werden kurz die Ammoniter, Moabiter, Edomiter und Philister wegen ihrer Schadenfreude über die Zerstörung der Stadt bedroht (Kap. 25).

b) Kap. 26—28 werden dann Tyrus und Sidon ausführlich in einer Reihe einzelner Aussprüche ebenfalls wegen ihrer Schadenfreude über den Untergang Jerusalems bedroht. Der erste Ausspruch fällt nach 26, 1 in das elfte Jahr am ersten Tag des Monats. Der Monat ist nicht genannt, doch muß es einer der zwei letzten gewesen sein, da die Zerstörung Jerusalems als geschehen vorausgesetzt ist. Ein besondres geschichtliches Interesse bietet die Schilderung des Handelsverkehrs von Tyrus Kap. 27. Der König von Tyrus wird 28, 14 mit einem Cherub auf dem Gottesberge verglichen. Das ganze Stück schließt mit einer messianischen Verheißung für Israel.

c) Kap. 29—32. Dieser Abschnitt enthält 7 einzelne Aussprüche gegen Ägypten: 1) 29, 1—16 aus dem Ende des zehnten Jahres. Merkwürdig ist die Ankündigung, die Ägypter sollten vierzig Jahre lang unter die Völker zerstreut sein und ihr Land wüst liegen. Dann werde Gott sie in ihren Ursitz Pathros zurückbringen, doch würden sie dort nur ein kleines Königreich bilden, damit Israel nicht mehr in Versuchung komme, sein Vertrauen auf sie zu setzen. 2) 29, 17—21 vom ersten Tag des 27. Jahres. 3) 30, 1—19 ohne Zeitangabe. 4) 30, 20—26 aus dem elften Jahr. 5) Kap. 31 zwei Monate später. 6) 32, 1—16 aus dem zwölften Monat des zwölften Jahres. 7) 32, 17—32 einen halben Monat später. Interessant ist hier die Schilderung der im Scheol liegenden Völker, denen nun auch Ägypten zugesellt werden soll. In allen diesen Reden wird Ägypten meist mit dem Heere Nebukadnezars bedroht.

Leicht erklärlich ist es, daß Ezechiel, der sein Buch jedenfalls noch während der babylonischen Gefangenschaft selbst herausgab, in seinen Weissagungen über die auswärtigen Völker die Chaldäer nicht bedroht. Auch Jeremia hatte den Rat gegeben: suchet das Wohl der Stadt, dahin ich euch weggeführt habe (Jer. 29, 7).

3. Teil 3: Kap. **33—39**. Die Stücke dieses Abschnittes gehören sämtlich der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems an und beziehen sich mit Ausnahme eines einzigen auf die Juden.

a) **33**, 1—20 ist ein allgemein gehaltenes Stück. Es beginnt mit Hervorhebung der Verantwortlichkeit des Propheten, der unter dem Bilde eines Wächters dargestellt ist (vergl. Kap. 3). Zugleich wird im Falle der Bekehrung Errettung in Aussicht gestellt: Gott hat nicht Gefallen am Tode des Gottlosen (V. 11). Der Inhalt des Abschnittes trifft mit Kap. **18** zusammen. Bei der Allgemeinheit desselben aber und bei dem Mangel einer Zeitangabe ist eine chronologische Bestimmung des Stückes ebenso unmöglich wie nutzlos.

b) **33**, 21—33. Eingeleitet wird dies Stück mit der Angabe, im zwölften Jahr am fünften Tag des zehnten Monats sei ein Entronnener zum Propheten gekommen mit der Nachricht, daß die Stadt geschlagen sei. Diese Zeitangabe ist auffallend. Da die Stadt schon im fünften Monat des elften Jahres verbrannt ward (vergl. auch **40**, 1), so hätte Ezechiel die Nachricht erst nach anderthalb Jahren erhalten. Statt בִּשְׁתֵּי muß es בְּעַשְׁתֵּי heißen: im elften Jahre; so liest schon die Peschito; desgl. Ewald, Hitzig. — In der Rede selbst wird auch den noch in Judäa Zurückgebliebenen gedroht, daß sie wegen ihres Götzendienstes und ihrer Laster umkommen und daß das Land völlig veröden solle. Am Schluß wird auch den Exulanten vorgeworfen, daß sie des Propheten Wort zwar anhörten, aber nicht befolgten. Übrigens knüpft **33**, 21 f. an **24**, 26 f. an.

c) Kap. **34**. Die untreuen Hirten, welche an der Zerstreuung Israels schuld sind, werden bedroht. Gott selbst will sich aber nun seiner Herde annehmen, sie aus der Zerstreuung sammeln und in ihr Land zurückbringen. Dann wird den Schafen selbst angekündigt, Gott werde forthin die Starken hindern, die Schwachen gewaltthätig zu behandeln; er werde einen treuen Hirten, seinen Knecht David, über sie setzen und sie in Frieden und Sicherheit in dem reichgesegneten Lande wohnen lassen. — Es ist dies eine der schönsten messianischen Stellen.

d) **35**, 1—**36**, 15 eine Bedrohung der Edomiter, die sich gegen die unglücklichen Judäer feindselig bewiesen und versucht hatten, sich Gebietsteile Judas anzueignen. Dagegen dem verwüsteten Lande Israel wird die Rückkehr Israels und der Wiederaufbau der zerstörten Städte verheißen.

e) **36**, 16—38. Jhvh wird um seines Namens willen das unter die Heiden zerstreute Israel wieder in sein Land sammeln. Er wird sie durch Besprengung mit reinem Wasser von allem Götzendienst reinigen

und ihnen ein neues fleischernes Herz und seinen Geist geben, sodaß sie in seinen Wegen wandeln und sein Volk sind und er ihr Gott. Auch der Wiederaufbau der zerstörten Städte wird verheißen wie V. 10 ff.

f) 37, 1—14 eine Vision: Der Prophet sieht ein Feld voll Totengebeine, die auf sein Wort wieder mit Fleisch und Haut bekleidet und durch den Geist belebt werden. Nach V. 11 ist unter den Totengebeinen das ganze Haus Israel zu verstehen, welches jetzt spricht: „unsre Gebeine sind verdorrt, und unsre Hoffnung ist verloren; es ist aus mit uns". Gott aber will ihre Gräber aufthun, sie daraus hervorholen und sie wieder in ihr Land zurückbringen. — Diese Stelle hat ein besondres biblisch-theologisches Interesse, da hier die Idee einer Auferstehung der Toten auftaucht. Jedoch redet der Prophet hier nicht, wie Hitzig meint, von einer wirklichen Auferstehung der gestorbenen Israeliten, welche bei der Wiederherstellung des Volks an dem messianischen Heil im Lande Israels mit teilnehmen sollen. Vielmehr hat bereits Tertullian das Richtige erkannt, daß die Auferweckung der Toten hier nur als Bild der Wiederherstellung des Volks Israel in seinem Lande gebraucht ist.

g) 37, 15—28. Ankündigung der Wiedervereinigung der zerstreuten Bürger des Zehnstämmereichs und der Judäer unter einem Könige und Hirten, dem Knechte Jhvhs, David. Die Vereinigung der beiden Reiche wird veranschaulicht, indem der Prophet zwei Hölzer in seiner Hand zusammenfügt.

h) Kap. 38. 39. Heidnische Völkerschaften aus dem Norden, Westen und Süden werden, geführt von Gog im Lande Magog im äußersten Norden, nach der Wiederherstellung Israels in seinem Lande zum letztenmale das Volk Gottes bekriegen. Doch wird der Krieg mit ihrer völligen Niederlage enden, sodaß alle Völker erkennen werden, daß Israel früher nur um seiner Sünden willen von Gott in die Hand seiner Feinde gegeben worden ist.

Den Namen Magog hat Ezechiel aus Gen. 10, 2 entnommen. Dort ist Magog als Sohn Japhets aufgeführt. Das Wort ist Bezeichnung der Scythen. Neben ihnen nennt Ezechiel, ebenfalls auf Gen. 10 fußend, noch Meschech und Tubal, d. h. die Moscher und Tibarener; ferner Gomer d. h. die Cimmerier oder Cimbern; Togarma, die Armenier; Paras, die zuerst von Ezechiel erwähnten Perser. Neben diesen nördlichen Völkerschaften nennt er auch Kusch und Puth, die Äthiopier und Libyer. Offenbar will er die entferntesten Völkerschaften im Norden, Süden und Westen nennen. — In 38, 17 und 39, 8 weist Ezechiel darauf hin, daß ein solcher letzter Entscheidungskampf heidnischer Völker gegen das in sein Land zurückgeführte Israel schon von früheren Propheten geweissagt sei. In der That haben wir eine Weissagung gleicher Art schon bei Joel 4, 9—17, der freilich nur an die Nachbarvölker denkt, und bei Micha 4, 8—14, der unbestimmter von vielen Völkern redet. — Die Weissagung Ezechiels hat der Apokalyptiker in 20, 8 vor Augen gehabt; er nennt Gog und Magog nebeneinander als vom Satan nach dem tausendjährigen Reiche zum Kampf gegen das Volk Gottes herbeigeführte Völker.

4. Teil 4. In Kap. **40—48** folgt eine Reihe von zusammenhängenden Visionen aus dem 25. Jahr, dem 14. nach der Zerstörung Jerusalems.

Zuerst wird in Kap. **40—42** der neue Tempel in allen seinen einzelnen Teilen mit genauen Maßangaben beschrieben. Dann sieht der Prophet **43**, 1—12, wie die Herrlichkeit Gottes in denselben einzieht (ein Gegenstück zu Kap. **10**). **43**, 13—27 Beschreibung des Brandopferaltars, an welche sich Anordnungen über die Opfer zur Einweihung desselben anschließen. Kap. **44** folgen Gesetze über die Priester; nur die Nachkommen Zadoks sollen das Priesteramt haben (V. 15, vergl. 1. Kön. 2, 35). **45**, 1—8: Jhvh und den Priestern, den Leviten, der Gemeinde und dem Fürsten werden besondre Gebiete in der Mitte des heiligen Landes zugewiesen. 9—16: Mahnungen an den Fürsten sowie Bestimmungen über die Hebeopfer, welche das Volk an den Fürsten zur Bestreitung der Bedürfnisse des Opferkultus abliefern soll. **45**, 17—**46**, 16: Anordnungen über die von dem Fürsten in seinem und des Volkes Namen darzubringenden Opfer. **46**, 17 f.: Bestimmung über die Sicherung des Erbgutes des Fürsten für ihn und seine Familie. 19—24: Beschreibung der Opferküchen. **47**, 1—12: der Prophet sieht eine beim Altar entspringende Quelle; sie wird zu einem Strome, der das ganze Land fruchtbar macht und das Tote Meer in gesundes Wasser umwandelt. V. 13—23 werden die Grenzen des heiligen Landes, Kap. **48** die Verteilung desselben unter die zwölf Stämme, endlich die Maße und Thore der heiligen Stadt beschrieben. Die Stadt heißt dann: „Jhvh ist daselbst."

Die Bestimmungen über den Kultus und die Priesterschaft weichen mannigfach von denen des mosaischen Gesetzes ab. Auch die ganze Ordnung der Theokratie ist vielfach anders als in der vorexilischen Zeit. Der Tempel, seine Vorhöfe und die dazu gehörigen Gebäude sind viel größer angelegt als der salomonische Tempel. Ein nach der Beschreibung gezeichneter Plan weist die genaueste Symmetrie auf. Die Grundform ist überall das Quadrat. Der Tempel steht auch nicht mehr in der Stadt, sondern außerhalb derselben. Die Stadt besitzt ebenfalls Quadratform. — Auffallend ist, daß unter den Priestern keiner als Hoherpriester ausgezeichnet wird, während die strengen Reinigkeitsanforderungen, welche das Gesetz an den Hohenpriester stellte, auf alle Priester ausgedehnt sind. — Unter den Festen werden Pfingsten und der Versöhnungstag nicht erwähnt. Dagegen soll am ersten und siebenten Tag des ersten Monats ein Sündopfer zur Entsündigung des Tempels dargebracht werden. Auch im Opferritual ist manches geändert. — Die Stämme, welche einst jenseits des Jordans wohnten, erhalten auch im heiligen Lande selbst ihre Stammgebiete. Fremdlinge erhalten gleiches Recht mit den Israeliten (**47**, 22 f.). Durch die Bestimmungen über den Fürsten, der immer נָשִׂיא, nie מֶלֶךְ genannt wird, soll all dem Unheil vorgebeugt werden, das schlechte Könige über das Volk gebracht hatten.

Diese Kapitel hat man rein geistlich, allegorisch deuten wollen (Hävernick); indes ganz mit Unrecht. Allerdings enthalten die Kapitel sehr viel Symbolisches. Aber auch die Einrichtung der Stiftshütte und des salomonischen Tempels, die Opfer- und Priestergesetze, kurz die gesamte Einrichtung der alten Theokratie enthält ja viel Symbolisches und hat doch auch wirklich und äußerlich existiert. Allerdings wird man nicht die Wahl zwischen jener rein geistlichen und einer buchstäblichen Fassung haben. Gewiß ist es die Meinung des Propheten, daß die neue Theokratie äußerlich so gestaltet werden solle, wie er sie beschreibt, obschon er schwerlich für alles einzelne unbedingte Geltung in Anspruch genommen haben würde, wenn er die Rückkehr des Volks nach Palästina erlebt hätte. Er beschreibt eben das Ideal eines Gottesreichs und stellt das Muster eines Gottesstaats hin, auf dessen annähernde Verwirklichung er hofft. Selbst was von dem Strome gesagt ist, der aus dem Tempel entspringend das Land fruchtbar und das Tote Meer gesund macht (**47**, 1 ff.), ist nicht rein bildlich zu deuten, obschon der Prophet schwerlich erwartet hat, daß dieser Beschreibung die Wirklichkeit entsprechen werde. Er führt nur den in Kap. **36** ausgesprochenen Gedanken unter Anlehnung an die Beschreibung des Paradieses in Gen. **2** in poetisch-freier Weise aus, daß in der neuen Theokratie das Land durch Gottes Segen wunderbar fruchtbar sein und daß auch das bisher ganz nutzlose Tote Meer, das bisher gleichsam ein verunstaltender Flecken des heiligen Landes war, durch die Menge seiner Fische dem Volke nutzbar sein und dem Lande zur Zierde gereichen werde. Ähnlich führt der Verfasser von Jesaja II poetisch aus, wie in der Wüste, durch welche die Exulanten ziehen, Wasserquellen fließen und Teiche sich bilden werden.

§ 68.

Entstehung des Buches Ezechiel.

Die Echtheit und Integrität des Buches kann nicht bezweifelt werden. Die charakteristischen Eigentümlichkeiten Ezechiels, der in der Regel in erster Person von sich redet, zeigen sich von Anfang bis zu Ende in gleicher Weise.

Die in früherer Zeit vereinzelt laut gewordenen Zweifel gegen die Echtheit einzelner Kapitel sind darum auch verstummt.

Nach dem Talmud (baba bathra fol. 15, c. 1) sollen die Männer der großen Synagoge den Ezechiel ebenso wie die zwölf kleinen Propheten,

Daniel und Esther geschrieben haben. Daher hat Zunz das ganze Buch dem Ezechiel abgesprochen und es einem gegen das persische Zeitalter hin lebenden Verfasser zugeschrieben. Seine Gründe sind indessen schwach; das Buch wäre seinem Inhalt nach in dieser späteren Zeit rein unbegreiflich. — Über Klostermanns Ansicht vergl. § 66.

Außer jener talmudischen Nachricht haben wir noch ein anderes äußeres Zeugnis über die Entstehung unsres Buchs, dessen wahrer Sinn indes schwer zu ermitteln ist. Bei Josephus (antiqu. X, 5, 1) heißt es: „aber nicht allein dieser (Jeremia) sagte dem Volke (die Zerstörung Jerusalems und die babylonische Gefangenschaft) voraus, sondern auch der Prophet Ezechiel, ὃς πρῶτος περὶ τούτων δύο βιβλία γράψας κατέλιπεν." Aus diesen Worten, die Graf für seine Ansicht über die ezechielische Abkunft von Lev. **18—26** hätte benutzen können, scheint hervorzugehen, daß es zur Zeit des Josephus eine Tradition gab, nach welcher das Buch Ezechiel noch vor dem des Jeremia erschienen ist, sodaß wir daraus folgern könnten, daß erst nach dem Erscheinen der Schrift des Ezechiel unser in Ägypten entstandenes Buch Jeremia zu den babylonischen Exulanten kam. Damit ist wohl vereinbar, daß Ezechiel einzelne Aufzeichnungen des Jeremia, z. B. jene im fünften Jahre Jojakims gefertigte Sammlung seiner Weissagungen schon kannte. Besonders dunkel aber ist die Angabe von zwei Büchern Ezechiel. Sicher haben wir nicht mit Hävernick, Movers u. a. an das Buch Ezechiel und an das des Jeremia zu denken. Vielleicht sind die beiden Abschnitte Ez. **1—32** und **33—48** damit gemeint, vergl. Klostermann, Ezechiel, ein Beitrag u. s. w. Stud. u. Krit. 1877, S. 407.

Daß Ezechiel auch in mündlicher Rede an die Gefangenen sich gewendet hat, ergiebt sich nicht nur aus den bereits angeführten Stellen **8**, 1. **14**, 1. **20**, 1, sondern auch aus vielen andern wie **11**, 25. **14**, 4. **24**, 18 ff. **33**, 30 ff. Aber sein Buch enthält wohl nur wenige Reden in der Form, in welcher er sie gehalten hat, und die meisten Stücke sind nicht einmal freie Reproduktion wirklich gehaltener Reden, sondern, wie ihr Charakter deutlich zeigt, bloß schriftstellerische Konzeptionen.

Wann Ezechiel seine Weissagungen niedergeschrieben hat, ist nirgends angegeben. Hitzig schließt aus mehreren Stellen, daß die Aufzeichnung der Kap. **1—24** erst in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems fällt. Einige dieser Stellen erscheinen in der That beweisend. Namentlich ist in **22**, 30 f. deutlich darauf hingewiesen, daß, weil Gott niemanden fand, der in den Riß getreten wäre, das vernichtende Strafgericht über Juda und Jerusalem schon ergangen war. Am scheinbarsten spricht die Stelle **19**, 8—14 für Hitzigs Annahme; indes ist zu beachten, daß sie bis V. 11 auf Jojachin und erst von V. 12 an auf Zedekia sich bezieht; möglicherweise sind

es auch perff. prophet. — Bei Hitzigs Annahme finden auch einige auffallend bestimmte Weissagungen ihre Erklärung. Denn bei späterer Abfassung konnte der Prophet seine Voraussagung unwillkürlich dem Erfolge entsprechend bestimmter fassen. Dahin gehört namentlich die Weissagung von Zedekia, von welchem **12**, 13 gesagt ist, daß er nach Babel abgeführt werden und dort sterben solle, mehr noch, daß er das Land der Chaldäer nicht sehen solle, weil er nämlich vorher in Ribla geblendet worden ist. Ebenso ist in **11**, 10 den Fürsten Judas geweissagt, nicht bloß daß sie durch das Schwert fallen sollen, sondern auch daß dieses ihr Geschick sich an der Grenze Israels erfüllen werde, vergl. Jer. **52**, 9 f. Ferner sagt der Prophet **24**, 1 f. am zehnten Tage des zehnten Monats des neunten Jahres, daß gerade an diesem Tage die Belagerung Jerusalems beginne; und dies trifft genau zu. Endlich ist **24**, 26 f. die Ankunft des Entronnenen, welcher die Nachricht von der Zerstörung Jerusalems bringt, sowie die Umstände, in denen Ezechiel sich gerade befinden würde, genau so beschrieben wie in **33**, 21 f. Für sich allein wird man freilich an diesen bestimmten Voraussagungen keinen Anstoß nehmen dürfen, da man sie gerade bei einer Individualität wie die Ezechiels am ersten erwarten kann. Analogieen zu solchen wirklichen Voraussagungen bilden die Zukunftsblicke der Somnambulen und Visionäre oder das zweite Gesicht der Schotten. Indes aus der planmäßigen Verbindung der ersten Hälfte mit der zweiten durch die Beziehung von **33**, 21 f. auf **24**, 26 f. ist auf eine ungefähr gleichzeitige Konzeption des ganzen Buches zu schließen.

Wenn die erste Hälfte des Buches erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, so macht Hitzig sehr wahrscheinlich, daß die jedenfalls nur schriftlich konzipierten Weissagungen gegen auswärtige Völker, die ein früheres Datum tragen, nämlich **29**, 1—16. **30**, 20—26. **31** die frühesten Aufzeichnungen Ezechiels sind, die er hernach bei der Niederschrift seines Buches in dasselbe einfügte.

§ 69.

Zur Charakteristik Ezechiels.

Ezechiel hat häufig eine ungerechte Charakteristik erfahren. So giebt Duhm (Theologie der Propheten, S. 263) ihm schuld, daß er die Ideale der Propheten in Gesetze und Dogmen umgesetzt

und die geistig freie und sittliche Religion vernichtet habe. Klostermann hat an diesem Urteil eine scharfe Kritik geübt.

1. Bei Ezechiel treten vor allem seine priesterlichen Anschauungen vor Augen. Von Haus aus Priester, lebte er im Gesetz und den gottesdienstlichen Ordnungen und bewährte diese priesterlichen Anschauungen auch als Prophet. Damit hängt zusammen die häufige Hervorhebung der Heiligkeit Gottes im Gegensatz zu der Nichtigkeit der Menschen, vergl. die oft wiederkehrende Anrede בֶּן־אָדָם. Sind auch sonst die Grundideen seiner Reden, die Ziele seiner Bestrebungen dieselben wie bei Jeremia, so liegt doch in dem Hervortreten des priesterlich-levitischen Geistes ein großer Unterschied von Jeremia. Er legt weit mehr Gewicht auf die äußerlichen Satzungen und verrät ein großes Interesse an dem gottesdienstlichen Ceremoniell, vergl. **4**, 14. **22**, 26. Mit **20**, 12. 16. 20 f. 24. **22**, 8 vergl. Jer. **17**, 21 ff. Namentlich zeigt sich dies in dem ins Detail ausgearbeiteten Entwurf eines neuen Tempels sowie neuer Priester- und Kultgesetze in Kap. **40** ff. Diese äußeren Ordnungen des neuen Gottesreichs sind Ezechiel wichtig genug, um sie bis ins einzelne hinein zu beschreiben, während Jeremia wohl auch die Wiederherstellung des Tempels erwähnt, ohne doch näher auf die Fortdauer des Opferkultus und des levitischen Priestertums einzugehen. Doch hat auch für Ezechiel das Äußere nur Wert als Darstellung des Innerlichen. Wie Jeremia und noch häufiger als dieser stellt er die innerliche, gründliche Erneuerung des Volkes durch den Geist Gottes in Aussicht. So verheißt er die Umwandlung des steinernen Herzens in ein fleischernes Herz. Auch darin unterscheidet er sich von Jeremia, daß dieser überhaupt die Leviten als die Priester bezeichnet, während Ezechiel wiederholt mit Nachdruck erklärt, daß nur die Nachkommen Zadoks in dem neuen Gottesreiche das Priesteramt zu bekleiden haben. — Daß Ezechiel soviel vom Kultus redet, hängt mit seinem Bemühen zusammen, den Exulanten den ihnen fehlenden Gottesdienst zu ersetzen. Er sucht auf den einzelnen zu wirken und eine Gottesgemeinde im Exil erst wieder zu sammeln.

2. Ezechiel ist ein gelehrter Prophet. Er besitzt eine umfassende Kenntnis der Völkerverhältnisse seiner Zeit (vergl. Kap. **27** über Tyrus). In der älteren Litteratur ist er sehr belesen. Namentlich kennt und benutzt er den Pentateuch in seinem ganzen Umfange, hauptsächlich die vier ersten Bücher, weniger das Deuteronomium;

doch ist ihm selbst der Rahmen desselben bekannt. Auch Schriften älterer Propheten sind ihm nicht fremd, vergl. **38**, 17. **39**, 8; aus diesen Stellen läßt sich auf Bekanntschaft mit Joel, Micha, vielleicht auch Sach. **12—14** schließen (vergl. Sach. **12**, 2 ff. **14**, 2 ff.). In Ez. **22**, 26 kommen Worte vor, welche aus Zeph. **3**, 4 entnommen sind. — Besonders aber finden sich bei Ezechiel manche Reminiscenzen an die Reden des Jeremia, die freilich aus der Erinnerung an die mündlichen Predigten des Jeremia herrühren können, vielleicht aber auch in einer Bekanntschaft mit schriftlichen Aufzeichnungen der Weissagungen des Jeremia, deren erstes Buch bereits bei der Wegführung des Ezechiel vorhanden war, ihre Quelle haben. Folgende Stellen dürften dafür beweisend sein: **13**, 10. 16 vergl. Jer. **4**, 10. **6**, 14. **8**, 11. Ez. **13**, 22 vergl. **23**, 14. Ez. **14**, 13 ff. vergl. Jer. **15**, 1. Ez. **34** vergl. Jer. **23**, 1 ff. Ez. **18**, 2 ff. vergl. Jer. **31**, 29 f.

Zu beachten ist dabei, daß diese Reminiscenzen, abgesehen von der letzten, auf solche Reden des Jeremia hinweisen, welche in die Zeit vor der Wegführung Ezechiels fallen, und daß zwei derselben gerade aus der Rede entnommen sind, welche Jeremia kurz vor dieser Wegführung gehalten hat (Jer. **23**). Die letzte aber ist ein Wort, welches Jeremia möglicherweise öfter gesprochen haben kann. Übrigens kann es außer den genannten auch noch andre Stellen bei Ezechiel geben, welche Reminiscenzen an Jeremia enthalten. — Der Schluß aus **14**, 14 auf Bekanntschaft mit dem Buche Hiob ist nicht ganz sicher.

Mit seiner gelehrten Bildung hängt es auch zusammen, daß er der erste Prophet ist, welcher vorwiegend als Schriftsteller wirkt. Jedoch ist dies teilweise auch eine Folge seiner Lebensverhältnisse: zu den Juden in der fernen Heimat konnte er eben nicht mündlich reden.

3. Den messianischen Verheißungen Ezechiels eigentümlich ist der oft von ihm wiederholte Gedanke, daß Gott das Volk nicht um des Volkes willen, sondern trotz seiner fortgesetzten Sünden, ja gerade weil durch seine Sünden Gottes Name unter den Heiden entheiligt worden ist, um seines Namens willen begnadigen und daß erst infolge der gnädigen Veranstaltungen Gottes das Volk sich bekehren werde (**16**, 59—63. **20**, 44 und besonders **36**, 22—32). — Am meisten aber unterscheidet sich die messianische Weissagung Ezechiels von der des Jeremia durch ihren partikularistischeren Charakter.

Sie bietet nur wenig Anknüpfungspunkte für die Idee der Universalität des messianischen Heils dar. Dieselben bestehen darin, daß nach 47, 22 die Fremdlinge in Israel vollberechtigte Bürger im Gottesreich werden sollen, ein Grundsatz, der übrigens schon in den pentateuchischen Gesetzesbestimmungen vorbereitet war; ferner in dem häufig wiederholten Gedanken, daß die Heiden durch das, was Gott an Israel thun werde, erfahren würden, daß Jhvh Gott und daß er heilig sei. — Ausdrücklich werden wie bei den älteren Propheten den heidnischen Völkern nur Strafgerichte, nicht aber Teilnahme am messianischen Heil in Aussicht gestellt. Ägypten kommt noch am besten weg. Ihm wird zwar 29, 13 ff. Befreiung aus der Knechtschaft und Sammlung seiner zerstreuten Bewohner in Pathros angekündigt, doch soll es nur ein von Gott absichtlich klein erhaltenes Reich bilden; am messianischen Heil dagegen nimmt es nicht teil. Das bedeutet einen Rückschritt der messianischen Weissagung im Vergleich mit Jesaja und Jeremia. — Hinsichtlich des Inhalts ist noch besonders auf Stellen wie 3, 17—21. 33, 2 ff. aufmerksam zu machen; sie zeigen, wie sehr sich der Prophet der hohen Verantwortlichkeit des prophetischen Berufs bewußt war. Diese, sowie einige andre Stellen über die falschen Propheten, namentlich Kap. 13, sollten in jeder Pastorallehre und in der Homiletik Aufnahme finden.

4. Am charakteristischsten für Ezechiel ist seine Darstellungsweise. Zwar hat er einzelne sehr treffende, glücklich gewählte Bilder, die Klostermann a. a. O. S. 433 hervorgehoben hat. Sein Hauptunterschied von den früheren Propheten, der indes nicht gerade zu seinem Vorteil ausfällt, ist die mit ihm beginnende apokalyptische Darstellungsweise. Wenigstens geht bei Ezechiel die eigentliche Prophetie schon in Apokalyptik über. Während nämlich der Prophet Worte vernimmt und verkündet, schaut der Apokalyptiker Bilder und beschreibt sie. Dabei ist es für die Apokalyptik charakteristisch, daß sie auch schon vergangene Begebenheiten in Bildern beschreibt und daran die weissagenden Bilder anknüpft, vergl. Ez. 17 und 19. Nun ist Ezechiels ganzes Buch voll von Gesichten, von Allegorieen und von Erzählungen symbolischer Handlungen. Nur die Weissagungen über auswärtige Völker sind frei davon. — Die Visionen sind hier um so weniger für bloße schriftstellerische Einkleidungsform zu halten, da Ezechiel sich in seinem Buche überhaupt als ein Mann mit einer sehr lebendigen, nur zu üppig wuchernden und darum oft maßlosen Phantasie zu erkennen giebt. Und gerade bei einer solchen Individualität mußten Visionen ein nicht seltenes Vehikel der Offenbarungsmitteilung sein. Allerdings aber beschreibt Ezechiel den Gegenstand seiner Visionen so mathematisch genau und

ins Detail gehend, daß man zu der Annahme gezwungen ist, er habe seine Visionen z. B. in Kap. **1** und **40—48** in freier Weise ausgemalt. Ferner ist es der Apokalyptik eigen, die Engel als Vermittler der Wirksamkeit Gottes und teilweise auch der erhaltenen göttlichen Offenbarungen darzustellen. Ezechiel ist der erste Prophet, welcher die Engel häufig in dieser Weise verwertet.

In seinen Allegorieen, die manchmal in Personifikationen übergehen, verliert sich Ezechiel häufig in gar zu breite Detailmalerei. Die Überladung mit symbolischen Zügen wirkt unschön und geht manchmal ins Phantastische und Geschmacklose. — Die von ihm erzählten symbolischen Handlungen sind ihrer großen Mehrzahl nach nicht wirklich vorgenommen, sondern gehören lediglich der schriftstellerischen Einkleidung an. Das zeigt sich schon in der Art ihrer Erzählung. Sie werden nur als Aufträge dargestellt, die der Prophet erhalten hat. Viele derselben wären, äußerlich vorgenommen, auch zwecklos gewesen, da sie gar nicht zur Kunde derer gekommen wären, für welche die Weissagung bestimmt war.

5. Ezechiel schreibt meist in Prosa. Aber seine Prosa ist nicht mustergültig, da seiner Diktion die rechte Rundung und Präcision fehlt. Wie die Schilderung seiner Allegorieen, so ist auch seine Darstellung überhaupt vielfach weitschweifig. Häufig wiederholt er stehende Ausdrücke. In seiner Sprache kommen noch mehr als bei Jeremia Aramaismen, teilweise auch Arabismen vor; auch finden sich vielfache Inkorrektheiten und manche Eigentümlichkeiten. — So stellt sich bei Ezechiel das irdene Gefäß, in welches das Gotteswort gefaßt ist, als unansehnlich und ungefällig dar, gleichwohl enthält es einen Schatz großer und wichtiger Offenbarungswahrheiten. Mag man auch der Darstellungsweise Ezechiels oftmals keinen Geschmack abgewinnen, so wird man an dem Inhalt des Buches umsomehr mit Ehrfurcht hinaufsehen müssen.

Litteratur.

Calvins (von zwei Schülern herausgegebene) Vorlesungen zu Kap. **1—20**, Genf 1617. Pradus und Villalpandus, in Ezechielem explanationes et apparatus urbis ac templi Hieros. commentariis illustratus, Rom 1596—1604, 3 Bde. fol. Hävernick, Kommentar 1843. Hitzig, 8. Lieferung des kurzgefaßten exegetischen Handbuchs, 1847 (willkürliche Behandlung des Textes). Zu Kap. **40—48**: J. F. Böttcher, Proben AT. Schrifterklärung,

S. 218 ff. 1833. Zur architektonischen Veranschaulichung dient J. J. Balmer-Rinck, des Propheten Ezechiel Gesicht vom Tempel 1858. Kommentar von Kliefoth 1864/65. Hengstenberg, 2 Bde., 1867/68. Keil 1868. Smend, der Prophet Ezechiel, 1880.

§ 70.

3. Zephanja.

Der Name צְפַנְיָה bedeutet: Jhvh birgt, schützt. Nach der Aufschrift war Zephanja der Sohn eines gewissen Kuschi. Durch dessen Vorfahren Gedalja und Amarja stammte er von Hiskia als seinem Urgroßvater ab. Weil seine Vorfahren zuwider der sonstigen Sitte so ungewöhnlich genau angegeben werden, so hat man seinen Vorfahr Hiskia mit dem Könige dieses Namens identifiziert. Doch würde in diesem Falle die Bezeichnung „des Königs von Juda" nicht fehlen. Auch wissen wir nicht, daß der König Hiskia einen Sohn namens Amarja gehabt habe. Jene Abstammung Zephanjas vom Könige Hiskia ist daher zweifelhaft.

Nach der Aufschrift weissagte er in der Zeit Josias, und zwar in dessen erster Zeit, da er noch gegen Götzendienst zu eifern hat (**1**, 4—6) und die Zerstörung Ninivehs noch erwartet (**2**, 13). Von der Reformation Josias findet sich noch nichts in dem Büchlein. So muß die Wirksamkeit Zephanjas in die ersten achtzehn Regierungsjahre Josias, zwischen 640 und 623 fallen.

Gegen die Abfassungszeit der Schrift in der ersten Regierungszeit Josias spricht auch nicht die Stelle **1**, 8. Man hat sie geltend gemacht, da Hiskia im vierzehnten Regierungsjahr noch keinen Sohn hatte. Indes unter den Königssöhnen brauchen nicht notwendig Söhne des Josia verstanden zu werden: es können auch Prinzen des königlichen Hauses gemeint sein.

Aus der Bezeichnung „Rest des Baal" **1**, 4 wollen Hitzig, Keil u. a. schließen, daß die Schrift zwischen das zwölfte und achtzehnte Regierungsjahr Josias falle (2. Chron. **34**, 3 ff.). Indes diese Folgerung ist nicht sicher.

Die drei Kapitel des Buches bilden eine einzige Rede in mehreren Absätzen. Zuerst kündet der Prophet wegen des Götzendienstes der Judäer und der Bewohner Jerusalems den schon ganz nahen Gerichtstag Jhvhs an, an welchem das ganze Land entvölkert werden soll (Kap. **1**). Dann fordert er zur Buße auf;

namentlich sollen alle Geringen im Lande Jhvh suchen, damit sie am Tag des Zorns Jhvhs geborgen werden möchten (**2**, 1—3). Denn ein Zorngericht Gottes werde ergehen über die Philister, deren Land dem Reste des Hauses Juda, welchen Gott aus der Gefangenschaft zurückführen werde, zu teil werden solle; ferner über die Moabiter und Ammoniter, deren Land und Güter ebenfalls dem entronnenen Rest des Volkes Gottes zu teil werden sollen; ferner über die Kuschiter und namentlich über die Assyrier und ihre Hauptstadt Ninive, die vollständig und für immer zur Wüste werden soll (Kap. **2**). — Hierauf ruft der Prophet wieder ein Wehe aus über die gottlosen Bewohner Jerusalems, namentlich über die Fürsten, Richter, falschen Propheten und Priester. Diesen wird ihr Frevel vorgehalten, wiewohl sie sich durch die Ankündigungen des nahen Strafgerichts nicht wollen warnen lassen. Gott wird darum Völker wider Jerusalem versammeln und durch sie seinen Zorn ausgießen über die Frevler in seinem Volke (**3**, 1—8). Die Völker selbst wird Gott dann so umwandeln, daß sie ihm mit einträchtigem Herzen dienen. Auch Juda und Jerusalem werden sich dann nicht mehr zu schämen haben; denn die Übermütigen wird Gott vertilgen und nur ein armes und geringes Volk, das aber auf seinen Gott vertraut und keine Ungerechtigkeit mehr übt, wird übrig bleiben (**3**, 9—13). Schließlich wird die Rede fast lyrisch. Jerusalem wird zum Jubel darüber aufgefordert, daß sein in seiner Mitte wohnender König es verherrlicht, alle seine Feinde vernichtet und die Gefangenen und Zerstreuten wieder zurückbringt, damit sie fortan sicher und von allen Völkern hochgeehrt in ihrem Lande wohnen (**3**, 14—20).

Die Feinde, welche das göttliche Strafgericht an Juda und Jerusalem und an den übrigen Völkern, namentlich an Assur, vollziehen sollen, nennt Zephanja noch nicht. Unannehmbar ist die Ansicht Ewalds, Hitzigs u. a., daß wir dabei an die Skythen zu denken haben, vergl. § 61. 62, 2.

Die Darstellung Zephanjas ist fließend und klar. Er schreibt rhythmisch; die Sprache ist rein. Seine kleine Schrift enthält viele Reminiscenzen, namentlich aus Joel, Amos, Micha und Jesaja (vergl. **1**, 14 f. mit Joel **2**, 1 f. **1**, 13 mit Am. **5**, 11. **3**, 19 f. mit Mich. **4**, 6 f. **1**, 18 mit Jes. **10**, 23). Eigentümlich ist in seiner messianischen Verheißung die Ankündigung, daß die Völker, nachdem Gottes Gericht über sie ergangen ist, einmütig den Namen Jhvhs

anrufen werden, sowie daß in Jerusalem ein armes, geringes Volk als Rest zurückbleiben solle.

Die Kirchenväter Clemens Alexandrinus (Strom. V p. 585) und Pseudo-Epiphanius (de vitis prpht.) citieren Stellen aus einer apokryphischen Schrift Σοφονίου τοῦ προφήτου ἀποκάλυψις oder προφητεία, die auch in der Synopsis scripturae sacrae und bei Nicephorus (Stichometria Num. 9) unter den Apokryphen des A. T. aufgezählt wird; ihr Umfang betrug nach Nicephorus 600 Stichen, vergl. J. A. Fabricius, codex pseudepigraphus V. T. p. 1140 f.

Litteratur.

Daniel von Cölln, spicilegium observationum exegetico-crit. ad Zephaniae vaticinia 1818 (ein wertvolles Werk). F. A. Strauß, vaticinia Zephaniae commentario illustrata 1843. Ewald, Übersetzung mit Anm. 1823.

§ 71.

4. Habakuk.

Der Name חֲבַקּוּק, entstanden aus חַבְקוּק, bedeutet soviel als חִבּוּק, Umarmung. In der griechischen Übersetzung lautet er Ἀμβακούμ.

Analog ist נַאֲפוּף gebildet aus נִאוּף. Bei der griechischen Übersetzung ist das Dagesch im ב nach der Aussprache חַבְקוּק in die dem Lippenbuchstaben β entsprechende Liquida μ aufgelöst und das κ am Ende, das sich in der Endung keines griechischen Nomens findet, ist in die die erste Silbe schließende Liquida verwandelt worden, um das Anfangen und Aufhören der Silbe mit dem gleichen Laut zu vermeiden. Analog ist die Form Βεελζεβούλ für Βεελζεβούβ.

Über die Person des Propheten wissen wir nichts. Apokryph ist die in der Geschichte des Drachen zu Babel (V. 32 ff.) in den griechischen Zusätzen zu Daniel enthaltene Nachricht, daß Habakuk durch den Engel des Herrn aus Judäa nach Babel geführt worden sein soll, um Daniel in der Löwengrube zu speisen.

Nach Pseudo-Epiphanius Kap. 18 stammte Habakuk ἐκ ἀγροῦ Βηθζοκήρ (Doroth. Tyr.: Βηθι τοῦ χάρ) aus dem Stamme Symeon; er soll bei der Zerstörung Jerusalems nach Ostracine geflohen und hernach ins Land zurückgekehrt sein, um zwei Jahre vor der Heimkehr der Exulanten zu sterben.

Das Buch Habakuk zerfällt in 2 Teile:

Teil 1: Kap. 1 und 2 trägt die Überschrift: „der Ausspruch (הַמַּשָּׂא), welchen der Prophet Habakuk schaute."

Der Prophet beginnt mit einer betenden Anrede an Gott; er klagt über das Verderben seines Volks (1, 2—4). Darauf antwortet Gott mit der Ankündigung des Strafgerichts, welches er durch die Chaldäer an seinem Volke vollziehen will. Die Chaldäer werden dabei so geschildert, als ob sie den Zeitgenossen Habakuks noch nicht näher bekannt wären (V. 5—11). Der Prophet fragt darauf wieder, ob denn die Chaldäer sich ungestraft jeden Frevel gegen die, welche doch gerechter als sie selber seien, erlauben dürften (V. 12—17). Er schaut nach einer Antwort Gottes aus, die ihm denn auch mit der Weisung, sie aufzuschreiben und ihrer baldigen Erfüllung mit Zuversicht zu harren, gegeben wird (2, 1—3). Sie beginnt mit dem bedeutungsvollen Wort: „siehe, es wogt auf, nicht gerade ist seine (des Chaldäers) Seele in ihm; aber der Gerechte (das Volk Judas, Rückbeziehung auf 1, 13) wird durch sein Vertrauen am Leben bleiben." Dies ist eine Andeutung des allgemeinen Grundsatzes des göttlichen Regiments, nach welchem die Chaldäer sicher ihre Strafe erhalten müssen. Die weitere Antwort wird so gegeben, daß die von den übermütigen Chaldäern mißhandelten und unterdrückten Völker ihnen in einem Maschal ihre Strafe ankündigen. Dieser besteht aus fünf Strophen, die mit dem Weheruf הוֹי beginnen: V. 6—8. 9—11. 12—14. 15—18. V. 19 und 20. Jede Strophe hat drei Verse; nur die vorletzte ist durch einen Vers, welcher dem Inhalte nach zur letzten Strophe gehören würde, zu vier Versen erweitert, sodaß die letzte Strophe nur zwei Verse enthält.

Teil 2: In Kap. 3 folgt unter der Überschrift: „Gebet des Propheten Habakuk" ein ganz lyrisches Stück, ein Hymnus, mit welchem der Prophet auf die erhaltene Offenbarung antwortet.

Ausgehend von dem Eindruck, welchen die Offenbarung auf sein Gemüt gemacht hat, schildert er in schwungvollen Worten zuerst in allgemeinen Zügen die Erscheinung Jhvhs zum Gericht (V. 2—7). Dann folgt eine mehr individualisierende Schilderung derselben in glänzenden Bildern und nähere Beschreibung des gewaltigen Strafakts, welchen Gott an den Chaldäern vollzieht (V. 8—15). Schließlich kehrt der Prophet zum Eingangsgedanken seines Liedes zurück, indem er wieder von dem Eindruck redet, den die Offenbarungen Gottes auf ihn gemacht haben. Er bebt und zittert, der Drangsal harrend, die über die Chaldäer kommen soll, ist aber voll freudiger Zuversicht zu Jhvh (V. 16—19).

Das ganze Lied ist auch liturgisch gebraucht worden wie die Psalmen und hat darum auch dieselbe liturgische Ausstattung. Diese zeigt sich in der Bezeichnung in der Überschrift: עַל שִׁגְיֹנוֹת vorzutragen, vergl. Ps. 7, 1; sodann in der Angabe der Unterschrift: „dem Meister in meinen Musikstücken"; endlich in der vierfachen Einfügung von סֶלָה. Das suff. im Schlußwort בִּנְגִינֹתָי scheint darauf

hinzudeuten, daß Habakuk selbst das Lied zum gottesdienstlichen Vortrag bestimmt und mit diesen auf denselben bezüglichen Zuthaten versehen hat. Indes können sie auch erst später beigesetzt worden sein.

Was das Zeitalter Habakuks betrifft, so ergiebt sich aus dem Inhalt des Büchleins deutlich, daß die Chaldäer den Judäern noch nicht längere Zeit bekannt waren, daß sie aber allerdings schon verheerend nach Westen vorgedrungen waren. Dieser Umstand führt auf die Zeit Jojakims, und zwar wahrscheinlich auf die Zeit seines vierten bis sechsten Regierungsjahres.

Hitzig setzt Kap. 3 etwas später an als Kap. 1 und 2; indes ist dazu keine hinreichende Berechtigung vorhanden.

Falsch ist die Ansicht von Justi und Bertholdt, daß die Weissagung der Zeit der Zerstörung Jerusalems angehöre. Habakuk kündigt dieselbe noch nicht einmal an, und noch weniger setzt er sie voraus.

Andere wie Delitzsch versetzen Habakuk nach dem Vorgange Älterer in eine zu frühe Zeit, in die des Josia. Aber die Stellung im Kanon kann nichts beweisen. Ebensowenig sind angebliche Benutzungen der Schrift Habakuks durch Zephanja (1, 7 vergl. Hab. 2, 20) und Jeremia (4, 13. 5, 7 vergl. Hab. 1, 8) beweisend.

Die prophetische Rede Habakuks kommt an Kraft, dichterischem Schwunge und schönem Rhythmus den Erzeugnissen der Blütezeit des Prophetismus gleich. Auch die Sprache ist rein. Eigentümlich ist die schöne, sinnvolle Anlage des ganzen Buches. Das Lied in Kap. 3 gehört zu den besten und originellsten Überbleibseln hebräischer Lyrik; ja die Schilderung der Theophanie ist großartiger und prächtiger als irgend eine andre. Zum Muster nahm Habakuk dabei die Schilderungen der Theophanieen in Richt. 5, 4 f. Ex. 15, 11 ff. Deut. 33, 2; für den zweiten Teil des Kap. Ps. 77, 17 ff. Ps. 18 und 68 (auch Ps. 114 ist ähnlich).

Litteratur.

Delitzsch, der Prophet Habakuk ausgelegt, Leipzig 1843. Wertlos ist der Kommentar von Joh. v. Gumpach, München 1860.

§ 72.

5. Obadja.

1. Der Name עֹבַדְיָה bedeutet Diener Jhvhs. In griechischer Übersetzung lautet er Ὀβδίας, oder nach dem codex Alexandrinus und den alexandrinischen Kirchenvätern Ἀβδίας, gemäß der Aussprache עֲבַדְיָה. Über seine Person ist uns nichts Näheres bekannt.

Seine kleine Schrift, die kleinste des A. T., ist gegen die Edomiter gerichtet. Der Prophet bedroht sie wegen ihrer Schadenfreude darüber, daß ein mächtiger Feind die Juden überwunden und gefangen fortgeführt, die Hauptstadt erobert und über ihre Bewohner das Los geworfen hatte. Edoms fester Wohnsitz und seine Bundesgenossen, auch seine Klugheit und Tapferkeit werden ihm nichts helfen; es wird wegen seines unbrüderlichen Benehmens gegen Juda bestraft werden. Denn der Tag Jhvhs ist nahe, an welchem Juda und Israel der Flamme und das Haus Esaus der Stoppel gleichen werden, welche von dem Feuer verzehrt wird. Israel wird dann das Land der Edomiter und Philister und sein ganzes früheres Gebiet einnehmen; alle zerstreuten Juden werden nach Kanaan ziehen und das Land wird Jhvhs sein.

2. Über das Zeitalter Obadjas gehen die Ansichten weit auseinander. Hävernick, Caspari und Hengstenberg verlegen ihn hauptsächlich wegen seiner Stellung im Kanon in die Zeit Ussias. Das ist ein völlig unzulässiges Verfahren. Die Zeitverhältnisse, welche Obadja voraussetzt, sind denen der Zeit Ussias gerade entgegengesetzt. Zur Zeit Ussias war Juda mächtig, und der König hatte sich fast ganz Idumäa unterworfen, sodaß nur noch ein Rest Edoms zu erobern übrig blieb. Zur Zeit Obadjas dagegen befindet sich Juda in der allergrößten Bedrängnis, während Edom frei, übermütig und über Judas Unglück schadenfroh ist. Freilich machen jene Theologen die Aussagen des Propheten über seine Zeitverhältnisse zu Weissagungen künftiger Ereignisse. — Soll Obadja wirklich zu den älteren Propheten gehören, so müßte man ihn in noch ältere Zeit hinaufrücken und zu einem Zeitgenossen Joels machen, also in die Zeit des Joas setzen. So Vaihinger in Merx Archiv I, H. 4, S. 488 ff., Hofmann, Delitzsch und Keil machen Obadja gar zum ältesten Propheten und setzen ihn in die Zeit Jorams. Aber schon der ganze Charakter seiner Schrift erlaubt die Ansetzung in jener frühen Zeit nicht.

Am meisten Wahrscheinlichkeit für sich hat die gewöhnliche Annahme, daß Obadja auf das Verhalten der Edomiter nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar zurückblickt, also nach 588 sein Buch geschrieben hat. Die Feinde, welche Jerusalem eingenommen und das jüdische Heer geschlagen haben, werden freilich nur ganz allgemein נָכְרִים und זָרִים genannt; die Zerstörung Jerusalems und des Tempels wird nicht ausdrücklich erwähnt; auch werden die Chaldäer nicht bedroht. Aber doch lassen sich die V. 11—14. 17. 20 f. nicht wohl auf etwas andres beziehen; denn hier ist vorausgesetzt, daß die Judäer ihr Land nicht mehr besitzen (V. 17. 20), daß der Feind das Heer derselben gefangen fortgeführt und Jerusalem wenigstens erobert hat, und daß die Edomiter, an den Kreuzwegen stehend, fliehende Judäer gefangen genommen haben. Dies paßt nur auf die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. Damals flohen Juden auch nach Edom, vergl. Jer. **40**, 11. Nach Ez. **35** haben sich die Edomiter sogar Gebietsteile Judas zugeeignet.

Jahn denkt fälschlich an die Einnahme der Stadt unter Jojachin. Damals wurden wohl auch nach 2. Kön. 24, 14 ff. die Kriegsleute mit nach Babel abgeführt, aber Juda blieb noch im Besitz seines Landes. Noch weniger kann man an die Eroberung Jerusalems durch die Ägypter und die Wegführung des Joahas nach Ägypten denken; denn damals ward nicht einmal israelitisches Kriegsvolk mitgeführt.

Dazu kommt noch, daß wir anderwärts nur aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems Zeugnisse von der Erbitterung der Juden über die Schadenfreude der Edomiter wegen des Unglücks Judas finden, vergl. Thren. 4, 21 f. Ez. **35**. Jes. **34**, 5 ff. Ps. **137**, 7.

Als späterer Prophet erweist sich Obadja auch durch den Gebrauch des Personennamens Esau als Bezeichnung der Edomiter: V. 6. 8. 9. 18. 19. 21. Diese Bezeichnung findet sich sonst nur Jer. **49**, 8. 10. Mal. 1, 3. „Kinder Esau" lesen wir Deut. 2, 4. 5. 8. 12. 22. 29.

Wie lange nach der Zerstörung Jerusalems die Schrift Obadjas abgefaßt ist, läßt sich nicht genau angeben. Jedenfalls ist es vor der Rückkehr aus der Gefangenschaft geschehen, da vorausgesetzt ist, daß die Judäer ihr Land nicht besitzen; wahrscheinlich nicht lange nach dem Untergange Jerusalems. Auffallend ist dann freilich, daß nicht bestimmter von der Zerstörung Jerusalems gesprochen ist.

Hitzig setzt das Buch Obadja in späte Zeit; er läßt es erst nach Alexander d. Gr. in Ägypten entstanden sein. Dafür beruft er sich

darauf, daß weder die Zerstörung Jerusalems noch die Wegführung durch die Chaldäer noch die Chaldäer überhaupt erwähnt würden. Dies erkläre sich daraus, daß zur Zeit der Abfassung des Buches die Exulanten längst zurückgekehrt gewesen und das Volk der Chaldäer nicht mehr vorhanden gewesen sei. Aus einigen Versen schließt er, die Judäer seien bereis wieder im Besitz ihres Landes gewesen. Besonders aber beruft er sich auf die Wegführung jerusalemischer Gefangener nach Sepharad (V. 20). Dieser Name führe auf die persische Zeit. Den Namen Sepharad hat man nämlich in der Form Sprd d. h. Sparad in drei persischen Keilinschriften wiedergefunden; zweimal ist er zwischen Kappadocien und Jonien, das drittemal vor Jonien genannt. Lassen identificiert nun Sparad mit Sardes, dessen einheimischer Name Cvarda gewesen sei; daraus habe im Persischen Sparad werden müssen. In das Land westlich vom Halys hätten erst Perserkönige seit Kambyses jüdische Kolonieen führen können. Dies könnte allenfalls Artaxerxes III. Ochus nach dem Jahre 351 gethan haben. Aus der Geschichte aber wissen wir erst von Seleukus Nikator (um 312), daß er Juden in asiatische Städte verpflanzt (Jos. Antiqu. **12**, 3, 1), und von Antiochus III. (vom Jahre 224 an), daß er babylonische Juden in die befestigten Orte Lydiens und Phrygiens abgeführt habe (Jos. Antiqu. **12**, 3, 4). Jedoch könne nach Hitzig auch der Diadoche Antigonus (vom Jahre 312 an) jene Gefangenen nach Sardes geführt haben. — Damit kombiniert er weiter den Ausdruck in V. 20: „die Gefangenen dieser Feste", in welchem er eine Beziehung auf die Wegführung und Verpflanzung vieler palästinensischen Juden in die Kastelle Ägyptens durch Ptolemäus Lagi (im Jahre 320) erkennt (Jos. Arch. **12**, 1, 1. c. Apion. 2, 4). Bald nachher habe Antigonus den Feldzug gegen Petra befohlen; und die Nachricht davon habe das Orakel Obadjas, der in Ägypten lebte, veranlaßt. — Indes der Ausdruck in V. 20 גָּלֶת הַחֵל־הַזֶּה ist zu übersetzen: die Gefangenen dieses Heeres, und die Beziehung desselben auf die Verpflanzung von Juden in ägyptische Kastelle durch Ptolemäus Lagi findet weder im Text noch bei Josephus irgend welchen Anhalt. Der König Ptolemäus Lagi hat die Juden dort nicht gefangen gehalten, sondern, nachdem er ihre Gewissenhaftigkeit einem geschworenen Eide gegenüber erkannt, hat er sie vielmehr den Eid der Treue leisten lassen und hat sie zu Verteidigern der ägyptischen Kastelle gemacht, indem er ihnen gleiche Rechte mit den Macedoniern einräumte.

Die Identification von Sepharad mit Sardes ist aber sehr unsicher. Auch ist eine Deportation der Juden nach Sardes durch Nebukadnezar höchst unwahrscheinlich; dagegen spricht die jüdische Tradition, die in Übereinstimmung mit Stellen wie Jer. **39** und **52** immer Babylonien als das Land der Deportation bezeichnet. Dort ist wahrscheinlich auch Sepharad zu suchen, sei es daß es mit Sepharvaim (2. Kön. **17**, 24) oder mit dem von Sargon erwähnten Mat Saparda im südwestlichen Medien zu identifizieren ist, vergl. Eb. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung S. 116 ff.; die Keilinschriften und das A. T., S. 285. — Von andern Erklärungen sei nur die Ewalds erwähnt, der ספרד

für einen alten Schreibfehler erklärt, den er in שְׂפָרַד umändert; er denkt an Sepharam, einen von Juden bewohnten Ort drei Stunden südöstlich von Akko. — Andre haben an Sparta gedacht, als eine persische Bezeichnung der Griechen. Aber die Griechen sind mit dem Namen Sparta nicht bezeichnet worden. Erst in der Zeit der Makkabäer (1. Makk. 12) finden sich Beziehungen mit Sparta in jener Korrespondenz zwischen Areus und Onias, in welcher das Vorhandensein einer Verwandtschaft zwischen den Juden und Spartanern behauptet wird.

3. Nunmehr ist das Verhältnis der Schrift Obadjas zu den Stellen Jer. 49, 7—22 und Joel 4 ins Auge zu fassen. Die erste Hälfte derselben stimmt mit Jer. 49, 7—22 vielfach so wörtlich überein, daß entweder Jeremia von Obadja oder Obadja von Jeremia abhängig sein muß. Es stimmt Obadja V. 1 und 2 wörtlich mit Jer. 49, 14 f. überein; Obadja V. 3 und 4 mit Jer. 49, 16, nur findet sich bei Obadja ein kleines Einschiebsel, das bei Jeremia fehlt. Obadja V. 5 ist unter Beibehaltung der charakteristischen Ausdrücke eine weitere Ausführung von Jer. 49, 9. Auch in Obadja V. 6 klingt noch Jer. 49, 10 durch. V. 8 stimmt mit Jer. 49, 7 überein. Obadja V. 16 endlich ist offenbar eine Reminiscenz an Jer. 49, 12. Außerdem kommen in Obadja V. 7 einige Worte aus Jer. 38, 22 vor („verleitet, überwältigt haben dich deine guten Freunde", vielleicht ein Sprichwort).

Unrichtig ist sicher die Ansicht Eichhorns, Hengstenbergs, Casparis, Hävernicks u. a., daß Jeremia der Nachahmer sei. Da die Weissagung wider Edom Jer. 49, 7 ff. in das vierte Jahr Jojakims gehört, so müßte Obadja in diesem Falle allerdings älter sein. Aber auch abgesehen von der vorhin gewonnenen Zeitbestimmung ergiebt sich aus einer näheren Vergleichung der betreffenden Stellen unzweifelhaft, daß Obadja der Nachahmer ist. So haben Credner, Knobel, Hitzig und Bleek geurteilt. Obadja führt die Aussprüche des Jeremia weiter aus. Er entlehnt in V. 7 auch aus einer andern Rede des Jeremia, nämlich aus Jer. 38, 22; schon diese eine Entlehnung macht die ohnehin unwahrscheinliche Ansicht Ewalds unmöglich, daß Jeremia und Obadja beide eine ältere Weissagung benutzt haben. Ferner läßt Obadja in V. 3 das schwierige erste Wort von Jer. 49, 16 weg: תִּפְלַצְתְּךָ, dein Leichtsinn. Sodann ist bei Obadja der 16. Vers nur eben als Reminiscenz verständlich, während die Stelle Jer. 49, 12 aus Jer. 25, 17 ff. ganz klar ist.

Auch im übrigen Teile seines Buches giebt sich Obadja als Nachahmer kund. Wo nämlich das Zusammentreffen mit Jeremia

aufhört, fängt das mit Joel an. Offenbar hat Obadja auch Joel 4 vor Augen und beschreibt die Verschuldung der Edomiter unter Anlehnung an Joel; vergl. V. 11 mit Joel 4, 3. V. 15 mit Joel 4, 7. V. 17 mit Joel 4, 16. Aus dieser Anlehnung an Joel und der in der Überschrift genannten Absicht Obadjas, nur die Edomiter zu bedrohen, erklärt sich auch, daß er von der Zerstörung Jerusalems und der Gefangenführung des Volkes nach Babel nicht klarer und ausdrücklicher spricht.

In schriftstellerischer Beziehung hat die Schrift Obadjas keine große Bedeutung. Obadja ist zu sehr Nachahmer. Es findet sich bei ihm nichts Originelles. Dagegen erweist sich seine Rede da, wo er unabhängig ist, als ziemlich matt, z. B. V. 13.

Seine Stellung im Kanon verdankt Obadja nach Hieronymus (zu V. 1) einer Identifikation mit dem 1. Kön. 18, 3 erwähnten Obadja, wahrscheinlicher aber dem Umstande, daß seine Schrift als weitere Ausführung von Joel 4, 19 und Am. 9, 12 betrachtet werden konnte, sodaß der Sammler sie auf diese beiden Propheten folgen ließ. Vielleicht auch bestimmte ihn dazu die Ähnlichkeit in der Schilderung des Verhaltens der Edomiter bei Joel und bei Obadja.

Litteratur.

L. Hendewerck, Obadiae orac. in Idumaeos, Regiom. 1836. Caspari, der Prophet Obadja, Leipzig 1842.

6. Deuterojesaja (Jesaja 40—66).

§ 73.

Das Zeitalter der Weissagung.

Die Gründe, welche überzeugend darthun, daß der Verfasser dieser Weissagung nicht Jesaja, sondern ein gegen Ende des babylonischen Exils lebender Prophet ist, sind in der Kürze folgende:

1. Der Standpunkt des Verfassers ist die letzte Zeit des Exils. Das Exil ist seine Gegenwart; er blickt auf dasselbe als einen schon lange dauernden Zustand zurück (58, 12. 61, 4. 63, 19. 64, 4). Seine Rede richtet sich an die Exulanten, und ihre ganze unmittelbar praktische Tendenz bezieht sich ausschließlich auf die religiös-sittlichen Zustände derselben, wie sie am Ende des Exils waren. Soll also

nicht gegen alle Analogie angenommen werden, daß Jesaja aus seiner Gegenwart vollständig entrückt und in die Verhältnisse einer gegen 150 Jahre späteren Zeit versetzt worden ist, sodaß er von seinen Zeitgenossen, ihren Bedürfnissen und Zuständen völlig abstrahierend eine Schrift verfaßt habe, welche die genaueste Kenntnis der Zustände jener anderthalb Jahrhunderte später im Exil lebenden Juden verrät und ganz für diese bestimmt ist, so muß zugegeben werden, daß nicht Jesaja, sondern ein gegen das Ende des Exils schreibender Prophet der Verfasser ist.

Man hat freilich in einigen vereinzelten Stellen Spuren des vorexilischen Standpunktes finden wollen. So glaubt Hahn (in Drechslers Kommentar zu Jesaja Bd. 3, S. XVII f.) solche Stellen nachweisen zu können, in denen der Bestand des Tempels und des gesetzlichen Gottesdienstes in Jerusalem vorausgesetzt ist. Aber Delitzsch (ebenda S. 386 ff.) bezeichnet diese Ansicht als Selbsttäuschung. Delitzsch urteilt: „wären uns diese prophetischen Reden an die Exulanten außer Verbindung mit den jesajanischen Weissagungen erhalten, so würde nichts auf den Gedanken bringen können, daß dies Buch einen Propheten der vorexilischen Zeit zum Verfasser habe. Denn es giebt nicht eine einzige Stelle des Buches, in welcher sich verriete, daß die Zeit jenseits der chaldäischen Katastrophe nur die ideale, nicht die wirkliche Gegenwart des Propheten sei.“ S. 389: „Aus der Vergleichung der Stellen **41**, 21—29. **43**, 9—13. **46**, 8—11. **48**, 3—16. **42**, 9. **45**, 20 f. ergiebt sich, daß in der Gegenwart, aus welcher heraus der Prophet redet, Cyrus bereits aufgetreten ist.“ Delitzsch gesteht zu, daß sich die wirkliche Gegenwart Jesajas nirgends verrate, daß vielmehr der Verfasser sich ebenso wie Ezechiel mitten unter den Exulanten befinde und ihnen predige mit dem speziellsten seelsorgerischen Eingehen auf ihre sittlichen Zustände, unter ausführlicher Beleuchtung ihres Berufs in der Heidenwelt und der nach allen Seiten hin entfalteten Verheißung von der nahen Befreiung durch Cyrus. „Hat der Verfasser eine andre wirkliche Gegenwart als das Exil, so ist er davon wie losgeschnitten. Niemals macht er den Unterschied seiner idealen Gegenwart von der wirklichen bemerkbar; nie kehrt er von Babel, wo er sich im Geiste befindet, in das noch unzerstörte Jerusalem zurück. Er lebt und webt gänzlich im Exil; dort allein ist die Heimat seiner Gedanken.“ — Die allerdings bei Propheten öfter vorkommende lebhafte Vergegenwärtigung von etwas Zukünftigem ist selbstverständlich etwas ganz andres als ein solches fortdauerndes Entrücktsein in eine entfernte Zukunft.

2. Der Verfasser beruft sich wiederholt auf frühere, jetzt eintreffende und teilweise schon eingetroffene Weissagungen, welche den Untergang des Chaldäerreiches und die Rückkehr Israels aus dem Exil in Aussicht stellten, z. B. **41**, 27. **42**, 9. **45**, 19. 21.

46, 10. **48**, 3 f., besonders **44**, 26. An welche Weissagungen Jesaja dabei denken sollte, und wie er Weissagungen solchen Inhalts als eben eintreffend oder schon eingetroffen bezeichnen könnte, ist nicht abzusehen. Vielmehr konnte dies nur ein im Exil lebender Verfasser thun, und er hat dabei die Weissagungen des Jeremia im Sinne, wie auch daraus hervorgeht, daß sich bei ihm manche Reminiscenzen an Jeremia finden (vergl. § 63, 2). Zu den früher angeführten kommen noch folgende Stellen: Jes. **40**, 19 f. aus Jer. **10**, 4. **40**, 12 aus Jer. **31**, 37. **41**, 7 f. aus Jer. **10**, 4. **41**, 23 aus Jer. **10**, 5. **42**, 16 aus Jer. **31**, 8. **43**, 5 aus Jer. **31**, 8. **43**, 19 aus Jer. **31**, 22. **44**, 9 f. 12—14 aus Jer. **10**, 3—5. 9. 14. **45**, 20 aus Jer. **10**, 5. **46**, 1. 7 f. aus Jer. **10**, 4 f. **48**, 6 aus Jer. **33**, 3. **49**, 4 aus Jer. **31**, 16. **51**, 15 aus Jer. **31**, 35. **55**, 6. **58**, 9 aus Jer. **29**, 12 f. **58**, 11 aus Jer. **31**, 12. **57**, 20 aus Jer. **49**, 23. Selbst die bei Deuterojesaja überaus häufige Bezeichnung des wahren Israels durch „Knecht Jhvhs" ist aus Jer. **30**, 10 entnommen. Ebenso hat der Verfasser von Jesaja II auch aus Nahum und Zephanja entlehnt, vergl. **51**, 19 mit Nah. **3**, 7. **52**, 1. 7 mit Nah. **2**, 1. **47**, 8. 10 mit Zeph. **2**, 15.

Übrigens hat auch der Verfasser von Jes. **13** und **14** manche Stellen aus Jeremia entlehnt: Jes. **13**, 2 aus Jer. **50**, 2. Jes. **13**, 17 aus Jer. **50**, 9. Jes. **13**, 19 aus Jer. **49**, 18. Jes. **13**, 5 aus Jer. **50**, 25. Jes. **14**, 13 aus Jer. **51**, 53.

Die von Delitzsch versuchte Beweisführung, daß Deuterojesaja zwar Nahum benutzt habe, aber von Jeremia und Zephanja nachgeahmt worden sei, wird nach seinen obigen Zugeständnissen niemanden überzeugen. In diesem Falle würden die Weissagungen des Jeremia über die babylonische Gefangenschaft, über die Rückkehr aus derselben und über Babels Untergang (in Jer. **50** und **51**) viel bestimmter lauten. Wer Deuterojesaja mit dem Abschnitt Jer. **30—33** vergleicht, wird es für unmöglich halten müssen, daß Jeremia den zweiten Teil des Jesaja bereits gekannt habe. — Der umgekehrte Fall aber ist sehr begreiflich, daß ein im Exil lebender Prophet häufig die messianischen Weissagungen in Jer. **30—33** und seine für die Exulanten bestimmte Rede Jer. **10**, 1—16 gelesen hat.

3. Daß nicht Jesaja, sondern ein späterer Prophet der Verfasser des zweiten Teils sein muß, ergiebt sich auch aus der Darstellungsweise und Sprache. Jesajas Rede ist freilich sehr beweglich und schmiegt sich immer eng an den Inhalt an, wechselt also auch mit diesem. Aber nie ist sie so breit und wortreich, wie sie in Jes. **40—66** bei aller Lebhaftigkeit und Schönheit ist. Und in der

Sprache zeigt sich so überaus viel von der Sprache Jesajas Abweichendes und so viele erst der späteren Zeit angehörige Ausdrücke, Wendungen und Wortbedeutungen, daß daneben das wenige, was der Verfasser mit Jesaja gemein hat, wie die Bezeichnung Gottes als „der Heilige Israels" und der Gebrauch des Niphal נקדש in der Bedeutung „sein" nicht in Betracht kommen kann.

Besonders beweisend sind für die Verschiedenheit des Verfassers von Jesaja eine Menge von Ausdrücken und Redensarten, die er überaus häufig gebraucht, während sie bei Jesaja nicht vorkommen. Vergl. näheres im Kommentar von Hitzig S. 469 f. 472—474. Knobel S. XXVI ff.

4. Auch im Inhalte zeigt sich eine bedeutende Verschiedenheit von den echt jesajanischen Stücken. Es sei nur darauf hingewiesen, daß Jesaja in seinen messianischen Verheißungen immer einen König aus dem Hause Davids in Aussicht stellt, an dessen Herrschaft der Eintritt der messianischen Zeit geknüpft ist, während in Jes. **40—66** in den zahlreichen Schilderungen der messianischen Zeit nicht einmal von einem in der messianischen Zeit auftretenden Könige aus dem Hause Davids die Rede ist.

Zeitverhältnisse des Verfassers. In den etwa fünfzig Jahren, die das Exil schon dauerte, waren viele Exulanten im Lande des Exils so heimisch geworden, daß sie keine Sehnsucht nach der Rückkehr mehr hatten. Auch hatten sie sich am Götzendienst der Heiden, unter denen sie lebten, beteiligt, hatten sich von dem Gesetz emancipiert und waren in alle die Sünden verfallen, welche die vorexilischen Propheten zu rügen hatten. Kleiner war die Zahl derjenigen, welche treu an Jhvh festhielten, um so kleiner, als sie von ihren heidnischen Herren und ihren abtrünnigen Volksgenossen Spott und Verfolgung zu erdulden hatten. Viele derselben waren darum kleinmütig und zweifelten an der bevorstehenden Erlösung; nur wenige hofften darauf und beteten um ihr Kommen. An diese verschiedenen Klassen der Exulanten richtete unser Prophet sein bald strafendes und drohendes, bald tröstendes und verheißendes Wort. Er that es zu der Zeit, als Cyrus schon auf den Schauplatz der Geschichte getreten war. Nach den Berichten Herodots und Xenophons fiel Cyrus von Medien aus in Babylonien ein, siegte in mehreren Schlachten und drang bis in die Nähe Babylons vor. Dann aber wandte er sich nach Kleinasien, um zuerst Krösus und die ihm untergebenen Völkerschaften, die mit den Babyloniern verbündet waren, zu besiegen. Er siegte über Krösus in der Nähe

von Sardes und vernichtete das lydische Reich. Auf die überraschende Schnelligkeit seines Sieges bezieht sich wohl das Wort Jes. **41**, 2 f. Hierauf kehrte er nach Medien zurück, um die iranischen Völker im Osten seiner Herrschaft zu unterwerfen, und rückte dann noch einmal gegen Babylon. Aus den Verhältnissen dieser Zeit erklären sich Weissagungen wie die in Jes. **43**, 14: „ich will als Flüchtige sie alle hinunterjagen, und die Chaldäer in die Schiffe, da sie sonst jubelten"; ferner **44**, 24 ff. **45**, 1 ff. **46**, 1 f. 11. **47**. Nachdem Cyrus Babylon erobert, gab er alsbald im Jahr 537 den Juden die Erlaubnis zur Heimkehr aus der Gefangenschaft.

§ 74.

Inhalt und Plan von Jesaja II.

Das Buch zerfällt, wie zuerst Fr. Rückert bemerkt hat, in drei Teile von je neun Kapiteln: Kap. **40—48**. **49—57** und **58—66**. Der Schluß der beiden ersten Teile ist durch den Refrain bezeichnet: „keinen Frieden, spricht Jhvh, haben die Gottlosen". Diesem Refrain entspricht auch der Schluß des Buches in **66**, 24 seinem Inhalte nach; nur ist der Gedanke nachdrücklicher weiter ausgeführt. — Alle drei Teile behandeln dasselbe Thema: Trost und Aufforderung zur Umkehr unter Hinweisung auf die nahe Erlösung; indes enthält jeder Teil eine neue Variation dieses Themas.

I. Kap. **40—48**: Jhvh führt bald die Erlösung herbei, indem er die vor Zeiten gegebenen Verheißungen erfüllt, den Götzen und ihren Verehrern zur Beschämung und zum Sturz.

Dies ist das besondre Thema des ersten Teils; daher nur hier die Gegenüberstellung Jhvhs als des wahren Gottes und der nichtigen Götzen; nur hier die Rückweisung auf die alten Verheißungen, welche im Begriff sind sich zu erfüllen. Daher wird auch hier meist noch kein Unterschied zwischen den treuen Jhvhverehrern und den Abgefallenen unter den Israeliten gemacht, sondern nur Israel den Heiden gegenübergestellt; erst in **46**, 12 f. **48**, 20 wird auch auf jenen Unterschied innerhalb des Gottesvolkes vorläufig hingedeutet. Daher finden sich endlich auch nur hier bestimmte Ankündigungen des Unterganges Babels und im Zusammenhange damit nur hier ausdrückliche Hinweisungen auf Cyrus und seine Siege.

II. Kap. **49—57**: Der Weg, den Israel gehen muß, um auf die Höhe seines weltgeschichtlichen Berufs gestellt zu werden,

ist ein Weg durch Leiden zur Herrlichkeit, durch tiefe Erniedrigung zur Erhöhung.

Dies ist das besondre Thema des zweiten Teils; daher ist hier besonders die Mißhandlung der Exulanten durch die Babylonier hervorgehoben. Daher tritt ferner der Unterschied der falschen und der wahren Israeliten hier viel stärker hervor. Denn nur diese letzteren haben zu leiden, und nur sie bilden den wahren Kern des Volkes Gottes, welcher der Träger des weltgeschichtlichen Berufs Israels ist. Die falschen Israeliten werden aufs nachdrücklichste gestraft und bedroht: sie gehen mit den Babyloniern unter. Der Begriff des Knechts Jhvhs wird auf das wahre Israel beschränkt. Daher findet sich von **54**, 17 an nicht mehr wie bisher überall der Singular עַבְדִּי יי, sondern der Plural עַבְדֵי יי.

III. Kap. **58—66**: Äußerlicher Gottesdienst und überhaupt eignes Thun führt die Erlösung nicht herbei. Den Bußfertigen aber hilft Jhvh aus freier Gnade, in welcher er ein überschwenglich herrliches Gottesreich für sein Volk errichtet.

Weil in diesem Thema die Bedingungen der Erlösung besonders hervorgehoben werden mußten, wird hier der Gegensatz der abgefallenen und unbußfertigen Israeliten zu den Knechten Jhvhs noch stärker betont. Die ersten Reden sind vorwiegend Strafpredigten an die Abgefallenen. Die Sünden Israels werden als Grund der Verzögerung der Erlösung betrachtet. Darum bittet der Prophet von **63**, 7 an inbrünstig um ihr Kommen. Gott antwortet Kap. **65** und **66** mit einer glanzvollen Verheißung der Herrlichkeit des neuen Jerusalems; an dieser sollen aber die dem Strafgericht verfallenen Abtrünnigen keinen Teil haben.

§ 75.

Entstehung des Buches Deuterojesaja.

Das ganze Buch ist von einem Verfasser geschrieben; das bezeugen trotz der Eigentümlichkeit des Inhalts und der Verschiedenheit der Redefarbe in einzelnen Stücken zahlreiche, durch das ganze Buch hindurchgehende Ideen und Ausdrücke, die Einheit des Inhalts und Geistes und die planmäßige Gestaltung des Buches zu einem in sich abgerundeten Ganzen.

Ewald meint freilich, der Verfasser habe einige ältere prophetische Stücke in seine Darstellung aufgenommen, besonders **40**, 1 f. **53**, 1—12. **56**, 9—**57**, 11. **58** (außer V. 12). **59** (ausgenommen vielleicht V. 21). **63**, 1—6. **63**, 7—**64**, 11, sowie einzelne Verse in **65** und **66**. — Auch Bleek ist der Ansicht, das Stück **56**, 9—**57**, 11 sei nicht lange vor dem Exil, als der jüdische Staat noch bestand, geschrieben und dieser Schrift

von ihrem Verfasser einverleibt worden. Aus der Eigentümlichkeit des Inhalts und der Redefarbe kann aber eine solche Annahme nicht begründet werden, da es auch nach Ewalds Zugeständnis eine Eigentümlichkeit gerade dieses Propheten ist, daß bei ihm stärker und häufiger als bei einem andern Propheten die Stimmung und mit ihr die Farbe der Rede wechselt, sodaß man oft „leicht eines ganz andern Propheten Stimme zu vernehmen glauben sollte, wenn nicht andre Gründe überzeugten, daß derselbe Prophet nur in verschiedenen Stimmungen so schrieb". — Am eigentümlichsten in Inhalt und Sprache ist Jes. **53**, und doch zeigt die unserm Verfasser eigentümliche Hauptidee des ganzen Kapitels, die Idee des Knechts Gottes, aufs unzweideutigste, daß er und niemand anders der Verfasser dieses Kapitels ist. — Am ersten könnte man geneigt sein, mit Ewald und Bleek das Stück **56**, 9—**57**, 11a für ein eingelegtes vorexilisches Stück zu halten; indes ist noch nicht überzeugend nachgewiesen, daß es den Bestand des jüdischen Staats und überhaupt vorexilische Verhältnisse voraussetzt. Auch erinnert **56**, 11 an **53**, 6. **57**, 1 an **53**, 8. **57**, 5 an Jer. **2**, 20 und **57**, 10 an Jer. **2**, 25. Nur soviel wird man zugeben müssen, daß der Prophet bei seiner Schilderung der Abgötterei der Exulanten ähnliche Schilderungen vorexilischer Propheten zum Muster genommen habe.

Aus den Worten des Verfassers über das Verhalten der Exulanten zu seiner Botschaft läßt sich schließen, daß er sich auch in mündlicher Predigt an seine Mitgefangenen gewendet hat. Jedenfalls muß er selbst inmitten der babylonischen Exulanten gelebt haben, da er ihre äußeren und inneren Zustände genau kennt. Auch ist die ganze Haltung seiner Rede nur begreiflich, wenn er selbst Befreiung und Heimkehr von der Überwindung der Babylonier durch Cyrus zu hoffen hat.

Keinesfalls hat der Verfasser in Ägypten gelebt, wie Ewald meint, der ihn für einen Nachkommen der Juden hält, welche mit Jeremia nach Ägypten gezogen waren. — Ein bloßer Einfall ist die Behauptung Bunsens (Gott in der Geschichte I), der Verfasser dieses Buches sei Baruch, der auch die übrigen unechten Stücke in Jesaja, Jer. **50** und **51**, die Klagelieder, viele Psalmen und das Buch Hiob geschrieben haben soll.

Die Schrift des Verfassers ist jedenfalls nur eine freie, schriftstellerische Wiedergabe des geredeten Worts, und das meiste ist gewiß vor der Niederschrift gar nicht gesprochen worden. Jedoch hat der Verfasser, obschon das Buch ein wohlgegliedertes Ganze bildet, dasselbe nicht in einem Zuge niedergeschrieben. Vielmehr hat er die einzelnen Stücke, nachdem er den Plan seiner Schrift im großen und ganzen festgestellt hatte, allerdings in ihrer uns vorliegenden Reihenfolge allmählich in verschiedenen Situationen

und Stimmungen verfaßt. Schwerlich aber ist die Annahme von Gesenius, Hitzig, Knobel u. a. richtig, daß die einzelnen Teile des Buches der Zeit nach weit auseinander liegen und daß die Rede des Propheten den Cyrus auf seinem Zuge begleite.

So soll nach Knobel der erste Teil geschrieben sein, als Cyrus zum erstenmale gegen Babylon heranrückte, der zweite und der Anfang des dritten Teils bis Kap. **62**, als er sich nach Kleinasien gewendet hatte, sodaß die Erlösung sich zu verzögern schien; **63**, 1—6, als er Krösus besiegt und das lydische Reich gestürzt hatte; **63**, 7—**65**, als er zum zweitenmale gegen Babylon zog, und Kap. **66** vielleicht erst nach der Eroberung dieser Stadt. — Indes die Beziehung von Kap. **63** auf die Besiegung des Krösus und die Vernichtung des lydischen Reiches ist ganz unmöglich; ausdrücklich sind dort die Edomiter als das Volk genannt, welches Gott vernichtet.

Alle Unterschiede im Inhalte der einzelnen Teile, auf welche diese Annahme sich stützt, erklären sich genügend aus der Anlage des Buches. Überhaupt fehlt es ihr an sicheren Anhaltepunkten, indem keine deutliche Beziehungen auf verschiedene Epochen der Geschichte des Cyrus in unserm Buch vorkommen. Ohnedies ist es sehr unwahrscheinlich, daß die Abfassung der planmäßig angelegten Schrift sich auf einen größeren Zeitraum verteilt und daß die planmäßige Anlage selbst das zufällige Resultat des Ganges der Ereignisse ist.

Wahrscheinlich ist das ganze Buch innerhalb eines nicht beträchtlichen Zeitraumes, und zwar kurz vor dem zweiten Zuge des Cyrus gegen Babel, geschrieben worden.

Bleeks Annahme, daß der Schluß Kap. **63**—**66** erst nach der Rückkehr des Propheten nach Palästina verfaßt sei, widerlegt sich durch **65**, 9 ff. Auch würde die Schilderung der Herrlichkeit und des Glückes der Bewohner Jerusalems in **65**, 17—25. **66**, 10—14 gewiß nicht mit den Zügen des Glückes der messianischen Zeit ausgestattet sein, wenn der Prophet schon nach Palästina zurückgekehrt gewesen wäre.

§ 76.

Zur Charakteristik von Jesaja II.

Mit Recht hat man unser Buch „ein Evangelium vor dem Evangelio" genannt. In ihm ist die höchste Stufe ATl. Gotteserkenntnis erreicht; namentlich die Treue und Barmherzigkeit des Bundesgottes ist hier in echt ATl. Weise gepriesen. Aber auch der Reichsplan Gottes, sein Gang in der Führung seines Volkes ist hier deutlicher als irgendwo sonst enthüllt. Der Prophet erkennt die

ganze weltgeschichtliche Bedeutung Israels und stellt in Aussicht, daß dasselbe durch die Leiden des Exils geläutert, nun bald seinen großen, für alle Völker segensreichen Beruf erfüllen werde. Für die messianische Weissagung ist charakteristisch einmal, daß als Organ, durch welches das messianische Heil herbeigeführt wird, kein König aus dem Hause Davids, sondern das wahre Israel, das Israel κατὰ πνεῦμα betrachtet wird; sodann die Erkenntnis, daß der Herrlichkeit des vollendeten Gottesreichs nicht bloß Strafgerichte über die Gottlosen, sondern auch ein stellvertretendes Leiden des Organs, durch welches die Vollendung des Gottesreichs herbeigeführt werden soll, vorausgehen muß; ferner daß der Charakter des Gottesreichs der Vollendung als ein von dem des bisherigen Gottesreiches verschiedener geschildert wird, indem in jenem namentlich das Priestertum nicht mehr an den Stamm Levi geknüpft ist, sondern als Sache des ganzen Volks erscheint (**66**, 21. **61**, 6); endlich der universalistische Charakter der Verheißung: nicht nur alle Völker werden an dem Gottesreich der Vollendung teilhaben, sondern Gott will auch einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen.

Der Darstellung fehlt zwar die prägnante Kürze und einfache Großartigkeit der jesajanischen Diktion; sie ist breiter und umständlicher, dabei aber jugendlich lebhaft, anschaulich, schwungvoll und glänzend. Der Verfasser besitzt eine reiche, blühende Phantasie; namentlich in den Verheißungen hat seine Rede immer etwas Ideales und Überschwengliches. In seiner Schrift entfaltet sich aller Glanz und alle Farbenpracht, deren die hebräische Sprache überhaupt fähig ist.

Litteratur.

Döderlein und Eichhorn haben zuerst die jesajanische Abfassung dieser Schrift bezweifelt. Justi hat zuerst die Unechtheit näher nachgewiesen (Paulus, Memorab. 4, S. 139 ff.). Am besten haben Hitzig und Knobel diesen Nachweis geliefert. — Apologeten der Echtheit sind: Kleinert, über die Echtheit sämtlicher im Buch Jesaja enthaltenen Weissagungen, 1. Teil, Berlin 1829. Hengstenberg, Christologie. Hävernick und Keil. Hahn und Delitzsch in Drechslers Kommentar zu Jesaja, Bd. 3. Stier, Jesajas, nicht Pseudojesajas, Barmen 1850. Vergl. die Litteratur zu Jesaja § 58.

Kapitel V.

Die nachexilischen Propheten.

§ 77.

Haggai.

1. Der Name חַגַּי bedeutet der Festliche. Er wird auch in Esra **5**, 1. **6**, 14 erwähnt. Auch findet sich dasselbe Wort in den Namenverzeichnissen Gen. **46**, 16. Num. **26**, 15. Haggai ist ein Zeitgenosse des Davididen Serubabel und des Hohenpriesters Josua, welche, nachdem Cyrus nach der Eroberung Babels im Jahre 538 den Exulanten die Erlaubnis zur Rückkehr und zum Wiederaufbau des Tempels gegeben hatte (Esr. **1**, 1 ff.), eine bedeutende Anzahl von Juden — nach Esr. **2**, 64 f. über 42000 und 7000 Leibeigene — in ihr Vaterland zurückführten. Mit ihnen ist wahrscheinlich auch Haggai nach Jerusalem zurückgekommen. Unter den heimziehenden Exulanten befanden sich unverhältnismäßig viele Priester; sonst waren es vorzugsweise arme Leute. Die Reichen zogen es dagegen vor, im Lande des Exils zu bleiben. In dieser Gemeinde war die Neigung zur Abgötterei erstorben, wohl aber machte sich ein Geist äußerlicher Gesetzlichkeit geltend. Schon im ersten Jahr der Rückkehr ward im siebenten Monat ein Brandopferaltar errichtet (Esr. **3**, 2 ff.). Zum Bau des Tempels sammelte man an freiwilligen Gaben 61000 Goldstücke und 5000 Pfund Silber (d. h. über anderthalb Millionen Mark). Aus Phönicien ließ man Zedernholz nach Japho kommen und bezahlte es mit Getreide, Wein und Öl (Esr. **3**, 7). Im zweiten Monat des auf die Rückkehr folgenden Jahres ward dann der Grundstein zum Tempel gelegt. Durch die Feindseligkeiten der in Samaria angesiedelten Kuthäer (vergl. 2. Kön. **17**, 24) ward indes der Bau verhindert, sodaß er liegen blieb. Das Volk war schwach und ohnmächtig und gering an Zahl; den Vexationen der Nachbarvölker ausgesetzt, fristete es ein kümmerliches Dasein. Die von den Propheten verheißene Herrlichkeit blieb aus; Dürre, Mißwachs und Hagelschlag traten ein (Hag. **1**, 10 f.). So geriet das Volk in große Not, und der Bau stockte bis zum zweiten Regierungsjahre des Darius Hystaspis (regierte 521—485). Als aber von ihm die Erlaubnis zur Fortsetzung des Tempelbaues gegeben war (Esr. **4**, 24. **5**, 5.

6, 1 ff.), ließ man gleichwohl das Werk liegen. Da betrieb Haggai und nach ihm Sacharja die Wiederaufnahme des Baues. Haggai machte es den Einwohnern der Stadt zum Vorwurf, daß sie in getäfelten Häusern wohnten, den Bau des Gotteshauses dagegen vernachlässigten (Hag. 2, 4).

Aus der Frage Haggais (2, 4) schließen Ewald, Hävernick, Keil u. a., daß Haggai den alten Tempel noch gesehen habe. Indes ist diese Folgerung unsicher; denn in diesem Falle müßte Haggai zur Zeit seiner Wirksamkeit ein hochbetagter, mindestens 75 Jahre alter Mann gewesen sein. Im Gegensatz dazu erwähnen Dorotheus und Pseudoepiphanius eine Überlieferung, nach der er als Jüngling von Babel nach Jerusalem gekommen sein soll. — Die jüdische Tradition macht Haggai zum Mitglied der großen Synagoge.

2. Die Schrift Haggais enthält vier kurze Reden, die sämtlich im zweiten Regierungsjahr des Darius (520) gehalten und genau nach Jahr, Monat und Tag datiert sind. Sie sind zunächst an Serubabel und Josua gerichtet und beziehen sich sämtlich auf den Tempelbau.

In der ersten Rede 1, 1—11 straft der Prophet seine Volksgenossen darüber, daß sie vorgaben, die Zeit des Tempelbaues sei noch nicht gekommen. Gott habe sie für ihre Lässigkeit mit Mißwachs und Dürre gestraft. — V. 12—15 wird berichtet, daß infolge dieser Rede nach 23 Tagen (am 24. Tag des 6. Monats im 2. Jahr des Darius) der Tempelbau wieder aufgenommen worden sei.

Die zweite Rede 2, 1—9 ist fast einen Monat später (am 21. Tag des 7. Monats) am letzten Tage des Laubhüttenfestes gehalten. Sie bekämpft die wehmütige Stimmung, von welcher wir Esr. 3, 12 lesen. Serubabel, Josua und das Volk werden ermuntert, sich dadurch nicht entmutigen zu lassen, daß der neue Tempel unansehnlicher aussehen werde als der alte. In kurzem werde Gott Himmel und Erde, Meer und trocknes Land, auch die Reiche aller Völker erschüttern. Alle Schätze der Völker würden zu dem Tempel gebracht werden, sodaß die spätere Herrlichkeit des Tempels größer sein werde als die frühere, in Jerusalem aber werde Frieden walten.

Die dritte Rede 2, 10—20, die zwei Monate später (am 24. Tag des 9. Monats) gehalten ist, bezeugt es, daß der noch fortdauernde Unsegen, der in der früheren Saumseligkeit im Tempelbau begründet sei, eine Folge der Unreinheit des Volkes sei. Doch werde Gott von jetzt an Segen geben.

Die vierte Rede 2, 21—24, am gleichen Tage gehalten, ist an Serubabel gerichtet und dient zur Erläuterung der Stelle 2, 6—9. Sie weissagt, Jhvh werde Himmel und Erde erschüttern, alle Throne umstürzen, alle Kriegswagen und Rosse vernichten; aber Serubabel, seinen Knecht, werde er als seinen Erwählten bewahren wie einen Siegelring.

Es läßt sich nicht verkennen, daß Haggais Weissagung ein schwächerer Nachklang des alten Prophetismus ist. Sein Gesichtskreis ist ein beschränkter; auch seine messianischen Anschauungen sind dürftiger als bei früheren Propheten und knüpfen an den Tempelbau an. Freilich urteilt de Wette zu ungünstig über ihn. Namentlich in der Betreibung des Tempelbaues darf man doch gewiß nichts Unprophetisches erkennen. Oder hätten die Juden etwa den Tempelbau unterlassen sollen? Dagegen fehlt es der Rede allerdings an dichterischem Schwung und rechter Rundung. Einfach und geraden Weges geht er auf sein Ziel los, ohne ein überflüssiges Wort zu verlieren. Seine Sprache ist nicht unlebendig und von prägnanter Kürze, die indes manchmal ans Abrupte streift. Dann und wann wird die Rede rhythmisch, meist aber ist sie ganz prosaisch.

Litteratur.

A. Köhler, die Weissagungen Haggais, Erlangen 1860. W. Pressel, Kommentar zu Haggai, Sacharja und Maleachi, Gotha 1870. J. P. Langes Kommentar zu Haggai, Sacharja und Maleachi im theologisch-homiletischen Bibelwerk, Bielefeld 1876.

§ 78.

Sacharja Kap. 1—8.

1. Der Name זְכַרְיָה bedeutet: Jhvh gedenkt. Sacharja ist ein Zeitgenosse Haggais und wird neben ihm in Esr. **5**, 1. **6**, 14 erwähnt. Nach diesen Stellen war er ein Sohn Iddos. Nun wird auch in Neh. **12**, 4 ein Priester Iddo genannt, der mit Serubabel und Josua nach Jerusalem zurückkehrte; dessen Nachfolger zur Zeit des Hohenpriesters Jojakim, des Nachfolgers Josuas, war nach Neh. **12**, 12. 16 ein Sacharja. Wahrscheinlich ist dies unser Sacharja, der danach aus priesterlichem Geschlecht stammte. Daß Sacharja zur Zeit seiner prophetischen Wirksamkeit noch jung war, hat man fälschlich aus **2**, 8 geschlossen; indes נַעַר ist dort nicht Bezeichnung des Propheten. Nachmals müßte er dann Priester oder vielmehr Vorsteher einer Priesterordnung geworden sein. — In Sach. **1**, 1. 7 heißt unser Prophet aber ein Sohn Berechjas, des Sohnes Iddo; danach wäre er ein Enkel Iddos gewesen. Manche nehmen an, daß in diesen Stellen ursprünglich auch nur „Sohn Iddos" stand und

daß die Worte „Sohn Berechjas“ aus einem hernach anzuführenden Grunde (s. § 79, 2) erst später eingesetzt worden seien. — Sonst kann man zur Ausgleichung der verschiedenen Angaben nur annehmen, daß der Vater Sacharjas, Berechja, früh gestorben oder weniger bekannt war, und daß man unsern Propheten darum mit Überspringung seines Vaters als Nachkommen und Sohn seines Großvaters zu bezeichnen pflegte. So ist in Gen. **29**, 5 Laban ein Sohn Nahors genannt, während er vielmehr Nahors Enkel ist; ebenso Jehu in 2. Kön. **9**, 20 der Sohn Nimschis, dessen Enkel er doch nach V. 14 ist. Wahrscheinlicher erklärt sich die Weglassung des Namens Berechjas, um unsern Propheten von jenem andern Sacharja, Sohne Berechjas, zu unterscheiden, der in Jes. **8**, 2 erwähnt wird.

Manche meinen, der ältere Sacharja, Sohn Berechjas (Jes. **8**, 2), sei der Verfasser des Stückes Sach. **9—11** gewesen und sein Name sei aus der Überschrift jenes Abschnittes in unsre Überschrift **1**, 1 hereingekommen. Indes müßte man das Gleiche dann auch für **1**, 7 annehmen.

In Matth. **23**, 35 ist Sacharja, der Sohn des Hohenpriesters Jojada (2. Chron. **24**, 20 ff.), mit unserem Sacharja verwechselt.

Die sagenhafte jüdische Tradition macht Sacharja nebst den beiden andern nachexilischen Propheten zum Mitgliede der großen Synagoge. Die Septuaginta schreibt ihm und seinem Zeitgenossen Haggai die Abfassung der Ps. **138. 146—148** (vergl. § 86, 1, 3), die Itala und Peschito noch einige andre Psalmen zu. Nach einer patristischen Überlieferung soll er in hohem Alter gestorben und neben Haggai begraben sein. Nach einer andern Angabe soll er sein Grab bei dem nach ihm benannten Hügel und Dorf Zakarija, wo dasselbe gezeigt wird, gefunden haben.

2. Von unserm Sacharja rührt nur der erste Teil des Buches (Kap. **1—8**) her. Die erste Rede fällt nach **1**, 1 in den 8. Monat des 2. Jahres des Darius, also zwischen die zweite und dritte Rede Haggais; die zweite Rede nach **1**, 7 auf den 24. Tag des 11. Monats desselben Jahres. Außerdem findet sich noch in **7**, 1 eine Zeitbestimmung: der 4. Tag des 9. Monats im 4. Jahr des Darius.

Die Weissagungen Sacharjas unterscheiden sich von denen Haggais durch ihren Inhalt und ihre Form: durch ihren Inhalt, sofern sie sich nicht ausschließlich auf den Tempelbau beziehen; durch die Form, indem die Prophetie in die Apokalypse übergeht. An die in **1**, 7—**6**, 8 enthaltene Reihe von Visionen schließt sich in **6**, 9—15 eine symbolische Handlung an. Der Prophet hört nicht Worte, die Gott ihm eingiebt, sondern er sieht Bilder, die nicht

durch sich selber klar, sondern der Deutung bedürftig sind. Die Vermittlung der Deutung geschieht durch Engel. Der Weissagung ist ein weltgeschichtlicher Charakter eigentümlich; die Geschichte wird von einem bestimmten Punkte bis ans Ende dargestellt. Aber nicht bloß die Zukunft wird geweissagt, sondern auch vergangene Ereignisse werden unter bildlicher Hülle, an welche die weissagenden Bilder angeknüpft werden, dargestellt. In dieser apokalyptischen Form schließt sich Sacharja an Ez. **17** und **19** an.

Die Einleitung **1**, 1—6 enthält eine Aufforderung zur Bekehrung unter Hinweisung auf die Bestrafung des Ungehorsams der Väter gegen den Bußruf älterer Propheten.

In der Reihe von Nachtgesichten (**1**, 8) nebst der sich daran anschließenden symbolischen Handlung in **1**, 7—**6**, 15 bereitet immer ein Stück das folgende vor, sodaß das Ganze einen planmäßig angelegten Cyklus apokalyptischer Weissagungen bildet. Meist sind zwei Gesichte zu einem Paare verbunden. Die Deutung der Gesichte giebt ein Engel, und diese läuft manchmal in prophetische Rede aus.

Im ersten Gesicht **1**, 7—17 nimmt der Prophet seinen Standpunkt in der Zeit vor der Heimkehr der Exulanten am Ende der 70 Jahre (V. 12). Auf verschiedenfarbigen Rossen sitzende Reiter haben im Auftrag Gottes Kundschaft über den Zustand der Erde eingezogen. Alle Völker sind noch in tiefer Ruhe. Auf Fürbitte des Engels kündigt Gott durch denselben die Wiederbegnadigung Jerusalems an. Der Abschnitt enthält alle oben angegebenen Eigentümlichkeiten der Apokalyptik.

Im zweiten Gesicht **2**, 1—4 erblickt der Prophet vier Hörner als Symbole der heidnischen Völker, welche Juda, Israel und Jerusalem zerstreut haben, und vier Schmiede, welche im Begriff sind, die Hörner zu zerschlagen. Gott hat also das Werkzeug seines Strafgerichts über die Heiden bereit.

Im dritten Gesicht **2**, 5—17, das mit dem zweiten ein Paar bildet, sieht der Prophet die Anstalten zum Wiederaufbau Jerusalems. Daran knüpfen sich glänzende Verheißungen für Jerusalem: groß werde die Menge seiner Bewohner sein. Jhvh selbst werde eine feurige Mauer um Jerusalem her sein und unter seinem Volke wohnen. Die Feinde Israels würden denen zur Beute werden, welche sie bisher geknechtet hätten. Viele Völker würden aber auch zum Volke Gottes hinzugethan werden.

Das vierte Gesicht Kap. **3** zeigt den Hohenpriester Josua in unreinen Kleidern, der vom Satan verklagt, aber von Jhvh losgesprochen und vom Engel mit reinen Kleidern versehen wird. Der Hohepriester ist der religiöse Repräsentant des Volkes. Darum knüpft sich an die ihm gegebene Verheißung die messianische Verkündigung von der Erscheinung des Knechtes Gottes Zemach, von der Vergebung der Sünden und von

Heil und Frieden für das Volk an. — Der Name des Messias צֶמַח, der auch in **6**, 12 vorkommt, ist aus Jer. **23**, 5. **33**, 15 entnommen.

Im fünften Gesicht Kap. **4**, das mit dem vorigen ein Paar bildet, schaut der Prophet einen siebenarmigen goldenen Leuchter mit je einem Ölbaum auf einer Seite und kündigt an, daß Serubabel unter Gottes Schutz und in Kraft des Geistes Gottes den Tempel vollenden werde. In diesem Gesicht hat der Prophet seinen Ausgangspunkt bis zur Zeit der Grundsteinlegung zum Tempelbau vorgeschoben.

Das sechste Gesicht **5**, 1—4 vom fliegenden Buch und das siebente in **5**, 5—11 von dem in einem Epha sitzenden Weibe, welches von zwei andern geflügelten Weibern nach dem Lande Sinear gebracht wird, weisen hin auf den Fluch Gottes, welcher die Sünder vernichtet, und auf die Wegschaffung der Sünde aus dem Lande, welche nach Babel verbracht wird. — Erst von diesem Gesicht an haben wir rein weissagende, nicht mehr an Vergangenes anknüpfende Bilder vor uns.

Das achte Gesicht Kap. **6**, 1—8. Der Prophet sieht vier von verschiedenfarbigen Rossen gezogene Wagen; sie deuten auf das Strafgericht, welches über die Heiden und zwar zunächst über Babel ergeht.

Daran schließt sich in **6**, 9—15 eine symbolische Krönung des Hohenpriesters Josua an nebst der Weissagung, daß ein König, Zemach genannt, kommen werde, der das Haus Gottes bauen und mit dem gleichzeitigen Hohenpriester im friedlichen Einvernehmen das Regiment gemeinsam führen werde.

In Kap. **7** und **8** folgt in mehreren Absätzen eine Weissagung, welche durch die Anfrage veranlaßt ist, ob der Fasttag im 5. Monat zur Erinnerung an die Verbrennung des Tempels noch ferner gehalten werden solle. Jhvh verlangt kein äußeres Fasten. Schon früher hat er nur Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verlangt. Da aber das frühere Geschlecht nicht gehorchen wollte, so hat er das Strafgericht der Gefangenschaft verhängt. Nun will er sein Volk wieder begnadigen, sammeln und segnen. Er fordert nur Gerechtigkeit, Wahrheit, Liebe, treues Halten des Eides. Dann sollen die Fasttage zu Festtagen werden. Aus allen Städten werde das Volk nach Jerusalem zusammenströmen und auch viele heidnische Völker werden kommen, um Gott in Jerusalem anzubeten.

3. Die Darstellung Sacharjas ist lebendiger, phantasievoller und origineller als die Haggais. Allerdings sind die Gesichte mehrfach unklar und ohne die beigegebene Deutung unverständlich. Die prophetische Offenbarung ist fast immer durch Engel vermittelt. Die Rede ist prosaisch und wird selten rhythmisch. Das Buch enthält viele immer wiederkehrende Formeln. Die Sprache ist mit einigen Aramaismen versetzt und zeigt manche Härten und Inkorrektheiten des späteren Sprachgebrauchs. Ausgezeichnet ist Sacharja durch die ihm eigentümliche Gabe, allerlei Begebenheiten und Ver-

hältnisse seiner Zeit zur Ermutigung der Gemeinde in ein prophetisches Licht zu stellen. So wird ihm ein Gegenstand der Zuversicht, was anderen zur Klage gereicht; z. B. an die von vielen beklagte Mauerlosigkeit Jerusalems knüpft er eine Verheißung an (**2**, 8 f.). Auch erfreuliche Erlebnisse wie die Ankunft reicher Weihegeschenke der in Babel zurückgebliebenen Exulanten (**6**, 10 ff.), oder ein Vorkommnis wie die auf die Fasttage bezügliche Anfrage (**7**, 2 ff.) werden ihm Anlaß zu prophetischer Beleuchtung. Charakteristisch für die Person und die Zeitverhältnisse Sacharjas ist die Bedeutung, welche das Priestertum für die messianische Weissagung gewinnt (vergl. Kap. **3**. **6**, 9 ff.). — Seine messianische Verheißung ist inhaltsreicher als die Haggais, doch enthält sie nichts, was nicht bereits frühere Propheten schöner und nachdrücklicher angekündigt haben. Diesen nachexilischen Propheten hört man es an, daß die Zeit der Offenbarungsmitteilung und der echten prophetischen Begeisterung ihrem Ende nahe ist. Neu wäre nur die Idee, daß der Messias König und Hoherpriester zugleich sein werde, wenn dieselbe wirklich in **6**, 13 ausgesprochen wäre; allein dies wird unwahrscheinlich durch die auf den König Zemach und den Priester bezogenen Worte: Eintracht wird sein zwischen den beiden. Übrigens hat auch noch Sacharja die Erscheinung des Messias bald erwartet, denn er erhofft von ihm den Ausbau des Tempels; dieser ist im 6. Jahre des Darius (516) vollendet worden.

Litteratur.

M. Baumgarten, die Nachtgesichte Sacharjas, 2 Bde. 1854. 55.
W. Neumann, die Weissagungen des Sakharjah, Stuttgart 1860.
A. Köhler, die Weissagungen Sacharjas, Erlangen 1861. 63.
Kliefoth, der Prophet Sacharja, Schwerin 1862.

§ 79.

Sacharja Kap. 9—14.

1. Daß dieser Abschnitt nicht von dem nachexilischen Sacharja geschrieben ist, wurde zuerst von mehreren englischen Theologen auf Grund der Stelle Matth. **27**, 9 f. behauptet. Denn hier sind die Worte Sach. **11**, 12 f. als Ausspruch Jeremias citiert. So schrieb zuerst Mede 1653 die Kap. **9—11** dem Jeremia zu. Sodann wiesen Whiston (1722) u. a. den ganzen Abschnitt Kap. **9—11** dem Jeremia

zu. In Deutschland schloß sich Döderlein (1787) jener Ansicht der Engländer an. Aus kritischen Gründen hat zuerst in Deutschland der Hamburger Prediger Flügge diese Kapitel dem Sacharja abgesprochen in seiner Schrift: „die Weissagungen, welche den Schriften des Propheten Zacharias beigebogen sind", 1788. So urteilen auch die meisten kritischen Theologen. Nur einzelne weichen ab wie Köster 1818 (s. Litteratur); de Wette seit der 4. Auflage seiner Einleitung; Umbreit; Stähelin, die messianischen Weissagungen des A. T., 1847. Von den Kritikern, welche die Kap. **9—14** dem Sacharja absprechen und sie für vorexilisch halten, schreiben manche (wie Hitzig in früherer Zeit) sie einem und demselben Verfasser zu; so auch Pressel, der (S. 37 ff.) den in Jes. 8, 2 erwähnten Sacharja für ihren Verfasser hält. Indessen wird immer allgemeiner angenommen, daß nicht der ganze Abschnitt demselben Verfasser und derselben Zeit angehöre: vielmehrt stammt das Stück Kap. **9—11** von einem der ältesten Propheten her, von welchem sich eine Schrift erhalten hat, während der Rest Kap. **12—14** in eine etwas spätere Abfassungszeit zu setzen ist. Dies hat zuerst der Engländer Newcome 1785 erkannt. Ihm schloß Bertholdt sich an. Auch Hitzig, der in der 1. Auflage noch das Ganze in die Zeit Ussias setzte, hat in der 2. Auflage sich ebenfalls für eine Trennung jener beiden Abschnitte entschieden. — Andre Kritiker halten diese Kapitel zwar für nachexilisch, sprechen sie aber ebenfalls dem Sacharja ab.

So versetzt Eichhorn sie in späte, griechisch-makkabäische Zeit: das Stück **9**, 1—**10**, 12 soll dem Jahr 332, das Stück **13**, 7—**14**, 21 dem Jahr 161, das übrige der Zwischenzeit angehören. Ähnlich Corrodi, Paulus. Vatke verlegt die Abfassung in die Zeit der persisch-ägyptischen Kriege im 5. Jahrhundert. Über Stade s. hernach S. 154.

Soviel steht fest, daß die Kap. **9—14** nicht von Sacharja, dem Zeitgenossen Haggais, herrühren können. Beide Stücke (Kap. **9—11** und **12—14**) unterscheiden sich sehr bedeutend von dem nachexilischen Abschnitt Sach. **1—8**. Zwar der Unterschied, daß hier keine Visionen, kein Satan, keine Engel als Vermittler der Offenbarung, überhaupt nichts, was mit dem apokalyptischen Charakter des Abschnittes Sach. **1**, 7—**6**, 15 zusammenhängt, vorkommt, könnte an und für sich nichts für die Verschiedenheit der Verfasser beweisen. Alles dies fehlt ja auch in Kap. **7** und **8**, während wir am Buche Amos ein Beispiel für das Vorkommen von Visionen haben. Dagegen ist schon der Unterschied von Bedeutung, daß in Sach. **1—8** mehrmals

die Weisſagungen genau datiert ſind (**1**, 1. 7. **7**, 1), daß der Prophet an eben dieſen Stellen ſowie in **7**, 8 ſeinen Namen und in **3**, 1. **4**, 6. **6**, 10 und **7**, 2 die Namen von Zeitgenoſſen nennt, während dergleichen im zweiten Teil nicht zu finden iſt. Dem zweiten Teil ſind dafür die Überſchriften **9**, 1 und **12**, 1 im Unterſchied vom erſten Teil eigentümlich. Indes rühren dieſe nicht von dem Verfaſſer her; dieſelben Worte מַשָּׂא דְּבַר־יְ׳ wiederholen ſich als Überſchrift auch in Mal. **1**, 1.

Von größerer Bedeutung iſt, daß die im erſten Teil überaus häufig vorkommenden ſtehenden Formeln im zweiten Teil nicht angetroffen werden. So die achtmal vorkommende Formel: „es geſchah das Wort Jhvhs zu mir“ (**1**, 7. **4**, 8. **6**, 9. **7**, 1. 4. 8. **8**, 1. 18); ſtatt deſſen heißt es in **11**, 15: „und es ſprach Jhvh zu mir.“ — Ebenſo die dreizehnmal vorkommende Formel: „ſo hat geſprochen Jhvh Zebaoth“ (**1**, 4. 16. 17. **2**, 12. **8**, 2. 4. 6. 7. 9. 14. 18. 20. 23); eine ähnliche Formel findet ſich im zweiten Teil nur in **11**, 4: „ſo hat geſprochen Jhvh, mein Gott“. — Ferner findet ſich im erſten Teil viermal die Formel: „und ihr werdet erfahren, daß Jhvh Zebaoth mich geſandt hat“ (**2**, 13. 15. **4**, 9. **6**, 15); ganz anders lautet dagegen im zweiten Teil die in **11**, 11 ſich findende Formel ähnlichen Inhalts: כִּי דְבַר יְ׳ הוּא. — Dagegen fehlt im erſten Teil die im Abſchnitt Kap. **12**—**14** häufige Formel: „an jenem Tage“.

Dazu kommt ein ſehr bedeutender Unterſchied in der Darſtellungsweiſe. Dieſe iſt im zweiten Teil überall rhythmiſch-ſchwungvoll, während ſie im erſten Teil, auch wo keine Viſionen geſchildert werden, faſt überall ganz proſaiſch iſt; nur bisweilen erhebt ſie ſich zum Rhythmus, um alsbald wieder in Proſa zurückzuſinken. Überhaupt iſt die Rede im zweiten Teil viel kräftiger und lebendiger, im erſten Teil dagegen oft matt. Auch enthält der zweite Teil längere Reden in augenfälligem Unterſchiede vom erſten Teil, der auch in Kap. **7** und **8** lauter kleine Ausſprüche enthält, die ſtoßweiſe aufeinander folgen. — Was man dagegen von ſprachlicher Verwandtſchaft des zweiten Teils mit dem erſten beigebracht hat, iſt großenteils ohne allen Belang. Von Bedeutung iſt nur eine Redensart, die beiden Teilen gemeinſam iſt: in **7**, 14 und **9**, 8 findet ſich מִלְּבַד וּמִשָּׁם. Indes iſt auch eine Entlehnung dieſes Wortes durch den ſpäteren Verfaſſer möglich. Übrigens kommt dieſelbe Redensart in Ez. **35**, 7 vor.

Besonders aber betont die historische Kritik, daß im ganzen zweiten Teile überall die vorexilischen Zeitverhältnisse vorausgesetzt sind, während im ersten Teil trotz der apokalyptischen Rückversetzung in die Vergangenheit der Standpunkt der nachexilischen Zeit bestimmt hervortritt. Im ersten Teil findet sich mehrfach eine geschickte Anknüpfung an die Vorkommnisse der nachexilischen Zeit, die prophetisch beleuchtet und gedeutet werden (§ 78, 3). Dagegen ist im zweiten Teil in **11**, 6 der Bestand des Königtums vorausgesetzt. (Wenn Köhler hier das Wort אֶרֶץ als Welt versteht, es also nicht auf israelitische Könige bezieht, so ist dies gegen den Zusammenhang). Ferner erscheint in **14**, 2 die Eroberung Jerusalems und die Gefangenführung der Hälfte der Einwohnerschaft noch als ein zukünftiges, erst angedrohtes Ereignis.

Freilich hat man dagegen versucht, die Stelle **14**, 2 eschatalogisch zu nehmen.

Für eine nachexilische Abfassung des zweiten Teils hat man geltend gemacht, daß in zwei Stellen das Exil deutlich vorausgesetzt werde. Doch ist dies keineswegs der Fall. Allerdings ist in **9**, 11 f. von Gefangenen die Rede, aber nicht von den babylonischen Exulanten, sondern nach V. 13 von solchen, welche die Javaniter d. h. die Griechen gefangen halten; diesen wird die Befreiung durch ihre Volksgenossen angekündigt. Mit Unrecht bezieht Köhler diese Verheißung auf die Weissagung Daniels (**8**, 21. **10**, 20. **11**, 2) von dem griechischen Weltreich. — Die andre Stelle **10**, 6. 9 f. redet wohl von unter die Völker Zerstreuten, die Jhvh wieder zurückführen wolle. Aber keineswegs ist das babylonische Exil vorausgesetzt. Denn 1) ist nur von den unter die Völker zerstreuten Ephraimiten die Rede, nicht auch von gefangenen Judäern (wie de Wette fälschlich aus dem Anfang von V. 6 gefolgert hat). Schon V. 7 (vergl. V. 8) zeigt, daß die Ankündigung von der Zurückführung der Gefangenen sich nur auf das Haus Josephs bezieht. Das ergiebt sich noch deutlicher daraus, daß in V. 10 nicht Babel, sondern Ägypten und Assur als der Ort bezeichnet wird, von welchem sie heimkehren sollen; als Ort aber, zu welchem sie nach ihrer Rückkehr geführt werden sollen, werden Gilead und der Libanon, also Teile des Zehnstämmereichs angegeben. 2) Sodann scheint aus V. 9 (vergl. **7**, 14) zu folgen, daß diese Zerstreuung und Gefangenführung als eine zwar schon bestimmt angekündigte, aber noch zukünftige vorausgesetzt ist; dafür spricht auch die Erwähnung Ägyptens.

Nach alledem kann der nachexilische Sacharja, welcher Kap. **1—8** geschrieben hat, nicht auch der Verfasser des zweiten Teils (Kap. **9—14**) sein. Der zweite Teil gehört in eine frühere Zeit, wenn auch

de Wette und Stade den Nachweis seiner nachexilischen Abfassung zu führen gesucht haben.

de Wette erklärt die scheinbaren Beziehungen dieser Kapitel auf eine frühere Zeit für archaisierenden prophetischen Schematismus, mit welchem der Prophet seinen Weissagungen die Hülle des Geheimnisses umlege. Diese Auffassung ist völlig unhaltbar. Denn der Inhalt der Kapitel wird dann, wie de Wette selbst zugiebt, rätselhaft; er urteilt: „alles ist gleichsam aus der Luft gegriffen und ohne Haltung". Bei den meisten historischen Beziehungen ließe sich gar nicht absehen, was für eine Bedeutung sie für die Zeitverhältnisse nach dem Exil haben sollten. Unbegreiflich wäre dann auch der Wechsel in der Schreibart, den der Verfasser bei dem zweiten Teile eintreten ließe. — Die von de Wette für seine Ansicht geltend gemachten Gründe sind ohne Bedeutung. In der **14, 16** ausgesprochenen Erwartung, daß die Heiden zur Feier des Laubhüttenfestes nach Jerusalem kommen würden, findet de Wette die levitische Gesinnung der nachexilischen Zeit. Aber dieselbe Gesinnung müßte man dann auch in messianischen Weissagungen Joels und Jesajas finden. Noch weniger darf er sich auf die angeblich phantastischen Hoffnungen in Kap. **12—14** berufen, zu denen sich ebenfalls bei Jesaja Parallelen finden. — Die Beziehungen auf zum Teil späte Propheten sind aber in Wahrheit Reminiscenzen dieser Propheten an unsre Weissagungen.

In viel spätere Zeit, erst lange nach Esra, verlegt Stade (Deuterozacharja, Zeitschrift für die ATl. Wissenschaft 1881, H. 1, S. 1 ff. 1882, H. 1, S. 151 ff. 275—309) die Abfassung des zweiten Teils. In dieser kritischen Studie sucht er zu beweisen, daß der gesamte Abschnitt Sach. **9—14**, der nach ihm von demselben Verfasser herrührt, erst in der griechischen Zeit geschrieben sei. Der Verfasser wolle gar kein Prophet sein, sei vielmehr ein Schriftgelehrter, der die unerfüllten Weissagungen der älteren Propheten zu einem eschatologischen Weissagungsbild zusammengestellt habe, indem er namentlich auf Jeremia und Ezechiel, auch auf Deuterojesaja fußte und einige eigene, auf seine Zeitverhältnisse bezügliche Ideen hinzufügte oder jene früheren Weissagungen nach seinen Zeitverhältnissen modificierte, nicht ohne dabei einige innere Widersprüche stehen zu lassen. Jene auf die vorexilischen Verhältnisse weisenden Stellen sollen für die Ermittelung der Abfassungszeit nicht verwertbar sein, weil sie nur bei der Anlehnung an ältere Muster bedeutungslos mit herübergenommen seien.

Der stärkste Grund wenn auch nicht für Stades Datierung, so doch für die nachexilische Abfassung liegt in den zahlreichen Berührungen dieser Kapitel mit den Schriften anderer Propheten, die schon Hengstenberg nachdrücklich geltend gemacht hat, um deretwillen auch Hupfeld und Schlottmann die Weissagung für nachexilisch erklärten. Darin liegt auch das Hauptgewicht der Stadeschen Beweisführung (1881, 1 S. 41 ff.), wiewohl seine Argumente der Sichtung bedürfen. Ohne Gewicht sind dagegen seine Ausführungen, daß Deuterosacharja in betreff des Priester- und Levitentums, des Hauses Davids, der Bedeutung Jerusalems, des

Reiches Gottes und der Bekehrung der Heiden innerjüdische Verhältnisse voraussetze, die erst lange nach Esra vorhanden gewesen seien. Denn diese Ausführungen ruhen auf unrichtigen Vorstellungen über die innerjüdische Entwicklung, sowie auf haltlosen Voraussetzungen, wie der Grafschen Hypothese oder der Annahme, daß sämtliche Psalmen nachexilisch seien u. dergl. So wird man auch nicht zugeben können, daß Jerusalem erst in der nachexilischen Zeit als Wohnsitz Jhvhs gegolten habe.

Jene Berührungen mit den Schriften anderer Propheten machen aber allerdings den Eindruck der Reminiscenz und erregen Bedenken gegen die vorexilische Abkunft der Weissagung. Das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen, ist indes ebenfalls mißlich, sodaß die Sache noch weiterer Untersuchung zu bedürfen scheint.

Wenn nur die konkreteren geschichtlichen Beziehungen bei Annahme der nachexilischen Abfassung verständlicher würden, so würde man eher geneigt sein, Stade beizupflichten. Indes hier läßt uns seine Auslegung gänzlich im Stich. So versteht er (S. 27) die drei Hirten in **11**, 8 von den drei Weltreichen; oder den Mord in **12**, 10 von einem Justizmord des Synedriums, weil das Haus Davids und die Priesterschaft (V. 12) ihn besonders verschuldet hätten. Dabei aber erhält die Klage der Weiber (V. 12—14), die doch wohl nicht im Synedrium gesessen haben können, keine Erklärung.

Hat man nur die Wahl zwischen der vorexilischen oder nachexilischen Abfassungszeit, so wird man nach dem jetzigen Stande der kritischen Frage sich für diejenige Ansicht entscheiden, welche die Weissagung verständlicher macht. Und das ist eher der Fall in der vorexilischen Zeit, in welcher sich geschichtliche Verhältnisse nachweisen lassen, welche diese Beziehungen erklären.

2. Der Inhalt des Abschnittes Kap. 9—11 ist nun folgender:

Kap. **9**. Ankündigung des göttlichen Strafgerichts über das Land Hadrach und Damaskus, über Hamath, über Tyrus und Sidon, sowie die Philisterstädte Askalon, Gaza, Ekron und Asdod, denen aber auch angekündigt wird, daß sie nach Ausrottung des Götzendienstes Jhvh zugehören und wie die Jebusiter in Juda wohnen sollen (V. 1—7). Sein Volk aber wird Gott schützen. Jerusalem soll jubeln, da sein König als Friedensfürst auf einem Eselsfüllen reitend seinen Einzug halten wird; dieser wird allem Krieg ein Ende machen und das gelobte Land in seiner früheren Ausdehnung beherrschen (V. 8—10). Die Gefangenen wird Gott durch ein aus Judäern und Ephraimiten bestehendes Heer, durch welches er die Javaniten überwindet, befreien und zurückführen (V. 11—17).

Kap. **10**. Der Prophet fordert zuerst das Volk auf, sich um den Spätregen bittend an Gott zu wenden. Denn die Götzen seien nichtig; um seines Götzendienstes willen werde das Volk ins Exil wandern müssen. Der Zorn Jhvhs sei wider die Hirten entbrannt; denn er wolle Juda verherrlichen und dem Hause Joseph Sieg verleihen, die unter die

Völker zerstreuten Ephraimiten wieder aus Ägypten und Assyrien zurückführen und diese beiden Weltmächte demütigen.

Kap. **11** enthält zunächst in V. 1—3 eine (von Stade allegorisch gedeutete) Klage über die Zerstörung des Schmuckes des Jordans, der Cedern des Libanon und der Eichen Basans. Dann kündigt Gott in V. 4 ff. an, daß er seine Herde dem Verderben preisgeben, die Verbindung zwischen Juda und Israel aufheben und das Volk einem gottlosen Regenten übergeben werde, welcher am Schlusse verflucht wird (nach Stade eine Zurücknahme der Verheißung einer Wiedervereinigung beider Reiche!).

Aus den in diesen Kapiteln vorkommenden historischen Beziehungen ergiebt sich, daß ihr Verfasser ein Zeitgenosse des Hosea gewesen ist. Daß nicht nur das Reich Juda, sondern auch das Reich Israel zu seiner Zeit noch existierte, zeigt die Ankündigung in **9**, 10, daß die Streitwagen aus Ephraim ausgerottet werden sollen (vergl. **9**, 13. **11**, 14). Aus **9**, 1 f. darf man folgern, daß das damascenisch-syrische Reich noch bestand und daß Hamath ebenfalls noch ein selbständiges Reich war. Letzteres war zur Zeit des Hiskia nicht mehr der Fall, da die Assyrier es damals bereits erobert hatten.

Eine andre historische Beziehung liegt in der Erwähnung von Judäern, welche bei den Javaniten gefangen gehalten werden (**9**, 12 f.). Diese Gefangenschaft ist auch bei Joel (**4**, 6) erwähnt, und auch Amos (**1**, 9) gedenkt desselben Ereignisses. Es fällt nach § 51, 2 in die letzte Zeit Jorams. Die Verkaufung der gefangenen Judäer an die Javaniten fiel besonders den Philistern und Phöniciern zur Last. Diese sind nun auch von unserm Propheten in Sach. **9**, 1—7 ganz besonders bedroht. Somit wird er nicht lange nach jenem Ereignis in der Zeit nach Joel und Amos, deren Schriften er bereits kennt, gelebt und geschrieben haben. Wir werden ihn also für einen Zeitgenossen des Hosea halten dürfen. Will man dies nicht, so müßte man in die Zeit der Griechenherrschaft heruntergehen.

An die Zeit des Hosea erinnert es auch, daß unser Prophet ebenso wie Hosea Assyrien und Ägypten als die zwei mächtigen Reiche nennt, welche für das Reich Israel gefährlich sind; dorthin sollen nach **10**, 10 die Israeliten gefangen geführt werden, von dort sollen sie wieder in die Heimat zurückkehren.

Am wahrscheinlichsten ist, daß Kap. **9** noch der Zeit vor dem syrisch-ephraimitischen Kriege angehört; dafür spricht auch die Be-

drohung von Damaskus in **9**, 1 ff. Dagegen Kap. **10** und **11** sind der Zeit Pekachs zuzuweisen. Denn zu Pekachs Zeit wurde ein Teil der Ephraimiten aus Gilead und den Orten des Libanon durch Tiglath Pileſſar weggeführt (2. Kön. **15**, 29). Und von unſerm Propheten wird (**10**, 10) den Ephraimiten gerade nach dem Lande Gilead und dem Libanon die Rückkehr in Ausſicht geſtellt; nur aus dieſer Beziehung erklärt ſich die Erwähnung jener beiden Landſchaftsnamen. Auf dieſelbe geſchichtliche Thatſache ſcheint die Klage über die Verheerung des Libanon und Baſans in **11**, 1 ff. zu deuten. — Eine weitere hiſtoriſche Beziehung enthält die Stelle **11**, 8. Hier ſagt Jhvh, daß er „drei der Hirten in einem Monate weggeſchafft habe". Unter jenen Hirten können nur Könige, nicht aber mit Köhler die drei Weltmächte der Babylonier, Perſer und Griechen, welche Israel knechteten, verſtanden werden. (Ebenſowenig darf „der Monat" mit Köhler als ein kurzer in ſich geſchloſſener Zeitraum von 3×10 Tagen ausgelegt werden.) Suchen wir nach einem hiſtoriſchen Ereignis, auf welches Jhvhs Wort **11**, 8 ſich bezieht, ſo bietet ſich die Ermordung des Königs Sacharja, des Sohnes Jerobeams II., durch Sallum und die nach einem Monat erfolgte Ermordung Sallums durch Menahem (2. Kön. **15**, 10. 14). Ob nun der dritte Hirte ein in den Geſchichtsbüchern nicht erwähnter dritter Emporkömmling iſt, wie Bleek und Ewald meinen, muß dahingeſtellt bleiben. Hitzig denkt an Menahem, der freilich länger am Ruder blieb, der aber anfangs nicht anerkannt ward, ſodaß er ſich durch den aſſyriſchen König Phul den Thron ſichern mußte. In dieſem Falle ſchrieb der Prophet am Anfange der Regierung Menahems, als es den Anſchein hatte, daß er den Thron ſchon wieder verloren habe. Jedenfalls bezieht ſich Kap. **11** ebenſo wie Hoſ. **4—14** auf die Zeit nach der Ermordung Sacharjas, in welcher ein Emporkömmling den andern verdrängte.

In den folgenden Verſen **11**, 10 ff. iſt angedeutet, daß Ephraim und das Zehnſtämmereich ſchon den Weltmächten preisgegeben war. In **11**, 14 iſt hingewieſen auf die Aufhebung der Bruderſchaft zwiſchen Juda und Ephraim. Es iſt anzunehmen, daß hier eine Beziehung auf den ſyriſch-ephraimitiſchen Krieg vorliegt. Der Schluß des elften Kapitels redet von einem thörichten Hirten und meint damit einen beſonders bösartigen König. Das dürfte auf Pekach gehen, der nach **11**, 17 noch der Gegenwart anzugehören ſcheint. Alle dieſe hiſtoriſchen Beziehungen führen uns auf die Zeit des Hoſea.

Als Verfasser des Abschnittes Sach. **9—11** haben Bertholdt, Gesenius, Knobel, Bunsen u. a. den in Jes. 8, 2 erwähnten Sacharja, Sohn des Jeberechjahu, vermutet. Wäre diese Vermutung richtig, so ließe sich um so leichter erklären, wie seine Weissagungen der Schrift des nachexilischen Sacharja beigegeben wurden; dann würde es auch als möglich erscheinen, daß die Worte „Sohn Berechjas" in Sach. **1**, 1. 7 aus der Überschrift seiner Weissagungen in die des jüngeren Sacharja eingeschaltet worden seien. Hitzig vermutet dagegen, der unter Ussia gestorbene Sacharja (2. Chron. **26**, 5) sei der Verfasser von Sach. **9—11**.

3. Der Inhalt des Abschnittes Sach. **12—14** ist folgender:

In **12**, 1—**13**, 6 ist ein Angriff vieler Völker auf Jerusalem angekündigt. Jhvh aber wird die feindlichen Völker durch die Fürsten Judas vertilgen und die Bewohner Jerusalems mächtig machen. Zugleich wird er den Geist der Gnade und des Gebets ausgießen über das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems; sie werden ihre Sünden, besonders einen Prophetenmord, voll Reue beklagen. Jhvh aber wird ihnen eine Quelle zur Reinigung von Sünde und Unreinigkeit aufthun und allen Götzendienst, alle Wahrsagerei und alles falsche Prophetentum aus dem Lande ausrotten.

In **13**, 7—**14**, 21 wird der Tod des Königs, die Zerstreuung des Volks, die Tötung von zwei Dritteilen desselben und die Läuterung des übrigen Drittels angekündigt. Jerusalem soll erobert und die Hälfte der Bewohner gefangen weggeführt werden, während die andre Hälfte zurückbleibt. Dann aber wird Jhvh gegen diese Völker streiten und Jerusalem wiederherstellen; er wird König sein über die ganze Erde. Die Völker, welche Jerusalem bekämpft haben, wird er schwer strafen, und die, welche er übrig läßt, werden jährlich zum Laubhüttenfest nach Jerusalem kommen, um ihn anzubeten. In Jerusalem und Juda wird dann alles Jhvh heilig sein. So werden die Opfernden heilige Kochgeschirre zum Kochen des Opferfleisches von den Bürgern erhalten. Im Tempel aber wird es keine kanaanitischen Kaufleute mehr geben.

In betreff der Abfassungszeit dieser Kapitel geht aus der Erwähnung des Erdbebens in den Tagen Ussias, des Königs von Juda, in **14**, 5 (vergl. Am. **1**, 1) hervor, daß das Stück nach dem Tode Ussias geschrieben sein muß. Da das Zehnstämmereich gar nicht mehr berücksichtigt, dagegen von Juda und Jerusalem so gesprochen ist, als ob es das ganze Volk Gottes umfasse, und da die Ausdehnung des Gebiets des Volkes Gottes in **14**, 10 als von Geba, der nördlichsten Grenzstadt des Reiches Juda, bis Rimmon südlich von Jerusalem reichend angegeben wird, so können die Kapitel

erst geraume Zeit nach dem Untergange des Zehnstämmereichs (im Jahre 722) geschrieben sein.

Schon hieraus ergiebt sich, daß der Verfasser dieser Kapitel nicht mit dem Verfasser der Kap. **9—11** identisch sein kann. Von letzterem unterscheidet er sich auch durch die Schreibart, vergl. Knobel II, S. 285 ff. de Wette S. 337 f.

Dagegen besteht das Reich Juda noch; die Eroberung Jerusalems ist noch zukünftig (**13**, 7 ff. **14**, 1 f.). — Das Haus Davids bedarf nach **12**, 10. 12. **13**, 1 vor allem der Buße und Reinigung; nach **13**, 2 ist noch Götzendienst im Lande, und nach **13**, 2—6 muß es daselbst viele falsche Propheten gegeben haben. In **13**, 7 wird der Tod des Königs in Aussicht gestellt. Durch diese Angaben wird man innerhalb der bezeichneten Grenzen entweder auf die Zeit Manasses und Amons (zwischen 686 und 641) oder auf die Zeit der auf Josia folgenden letzten Könige Judas (vom Jahre 608 an) geführt. In letzterem Falle wäre dieser Prophet ein Zeitgenosse des Jeremia. Dies ist die gewöhnliche Ansicht, z. B. Bleeks u. a., die allerdings von der Erklärung der Stelle **12**, 11 abhängig ist.

Bleeks Ansicht ist die richtige, wenn **12**, 11 sich auf den Tod Josias in der Schlacht bei Megiddo bezieht: „an jenem Tage wird die Klage in Jerusalem groß sein, wie die Klage Hadadrimmons im Thale Megiddons." Freilich fand die feierliche Totenklage um Josia in Jerusalem statt, vergl. 2. Kön. **23**, 29 f. 2. Chron. **35**, 22—25. Indes ist dies kein genügender Gegengrund. Die Bezeichnung „Klage Hadadrimmons" läßt sich auch verstehen als kurzer Ausdruck für „Klage über das bei Hadadrimmon Geschehene". Dieser Ansicht pflichtet auch Riehm bei, s. Art. Hadadr., Bibl. Handwörterb.

Hitzig dagegen versteht unter Hadadrimmon nicht einen Ort, sondern einen Gott, den syrischen Adonis, und bezieht die Stelle auf die dem Kultus dieses Gottes eigentümliche Trauerklage (vergl. Ez. 8, 14). Er setzt dies Stück in die Zeit Manasses. — Hitzigs Gründe sind: 1) Es werde in der Stelle Ez. **38**, 17 ff., in welcher unsre Weissagung benutzt wird, wie auch (nach Hitzig) in Ez. **39**, 11 unser Prophet indirekt als ein in den Tagen der Vorzeit lebender bezeichnet. Indes da Ezechiel jedenfalls auch Joel und Mich. **4**, 11 ff. im Sinne hat, so darf man aus seinen Worten diese Folgerung nicht ziehen. 2) Sach. **14**, 5 fordre, daß die Überlieferung von dem Erdbeben zur Zeit Ussias durch den Mund derer, die es erlebt hatten, an die Zeitgenossen des Propheten kam. Allein diese Annahme ist keineswegs nötig. Hitzigs Gründe sind also nicht entscheidend. — Gegen ihn spricht: 1) es ist nicht glaublich, daß ein Prophet aus der Zeit Manasses das Gottesreich auf das Gebiet

Judas beschränkt haben sollte in der Weise, wie es in **14**, 10 geschieht. 2) Assyriens ist nirgends Erwähnung gethan; vielmehr muß nach **14**, 18 f. Ägypten in der Zeit des Propheten der Hauptfeind Judas gewesen sein. Vergl. von Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, S. 295 ff.

Auch die Hindeutung auf einen Prophetenmord in **12**, 10 erklärt sich aus der Zeit Jojakims, vergl. Jer. **26**, 20 ff. Darum hat man an der gewöhnlichen Ansicht festzuhalten, welche die Zeit Jeremias als Abfassungszeit für Sach. **12—14** annimmt.

Angefügt ist dieser Abschnitt an den früheren wohl erst durch den Sammler des Zwölfprophetenbuchs. Darauf deutet die gleiche Überschrift in **9**, 1 und **12**, 1, die mit der Überschrift des Buches Maleachi gemeinsam ist: מַשָּׂא דְּבַר יי. Hitzig vermutet auf Grund seiner Ansicht über die Abfassungszeit, daß der Verfasser von Sach. **12—14** (wie von **9—11**, s. oben 2.) der in Jes. **8**, 2 erwähnte Sacharja sei.

Litteratur.

1. In kritischer Hinsicht. Köster, meletemata critica et exegetica in Zachariae prophetae partem posteriorem, Göttingen 1818. Hitzig, über die Abfassungszeit der Orakel Zach. **9—14**, Stud. u. Krit. 1830, H. 1. Hengstenberg, Authentie des Daniel und Integrität des Sacharja, Berlin 1831, S. 361—388. Bleek, über das Zeitalter von Sach. **9—14** nebst gelegentlichen Beiträgen zur Auslegung dieser Aussprüche, Stud. u. Krit. 1852, Heft 2, S. 247—332. v. Ortenberg, die Bestandteile des Buches Sacharja, Gotha 1859. Stade, s. oben S. 154.

2. In exegetischer Hinsicht. M. Baumgarten, die Nachtgesichte Sacharjas, 2 Bde., Braunschweig 1854. 55. W. Neumann, die Weissagungen des Sakharjah, Stuttgart 1860. A. Köhler, die Weissagungen Sacharjas, Erlangen 1861. 1863. Kliefoth, der Prophet Sacharja, Schwerin 1862. W. Pressel, Kommentar zu Haggai, Sacharja und Maleachi, Gotha 1870. Kommentar von J. P. Lange in seinem Bibelwerk 1876.

§ 80.

Maleachi.

1. Der Name מַלְאָכִי, in der griechischen Übersetzung Μαλαχίας, ist verkürzt aus מַלְאָכִיָּה, Bote Jhvhs. Nach Gesenius und Winer hat es die adjektivische Bedeutung angelicus, nach andern heißt es: mein Bote.

Daß Maleachi eine Verkürzung aus מַלְאָכִיָּה ist, wird mit Unrecht von Hengstenberg bestritten, vergl. Herzog, Realenc., Art. Maleachi. Dafür spricht die Etymologie anderer Namen. So ist Chanani verkürzt aus Chananjah, z. B. 1. Chron. 15, 22. 27. Sabdi ist verkürzt aus Sabdijjah, z. B. Jos. 7, 1; Micha aus Michajahu, 2. Chron. 17, 7; Abi in 2. Kön. 18, 2 aus Abijah und Abijahu; Palti in 1. Sam. 25, 44 aus Paltiël (2. Sam. 3, 15). Nathan ist verkürzt aus Jonathan oder Nethanjah; Matthan (2. Kön. 11, 18) aus Matthanjah; Secher (1. Chron. 8, 31) aus Secharjah.

Schon die Septuaginta und der chaldäische Targum des Jonathan haben die Meinung, der sich Hengstenberg (Christologie, 2. Ausg. III, 2 S. 582 ff.) und Ewald angeschlossen haben, daß Maleachi nicht der wirkliche Name des Propheten, sondern nur eine appellativische Bezeichnung sei. Zu diesem Gedanken hat das Fehlen jeder näheren Angabe seiner Abkunft die Veranlassung gegeben. Indes auch andre Propheten wie Habakuk, Haggai, Obadja u. a. entbehren einer genaueren Bezeichnung. — Eine Anspielung auf den Namen Maleachi findet sich in der Stelle **3**, 1.

Der Targum des Jonathan, der Talmud, viele Rabbiner und neuere Theologen deuten den Namen Maleachi symbolisch und meinen, in demselben sei ein anderer Prophet verborgen. Sie vermuten Esra als den Verfasser. Dieser habe das Buch geschrieben und entweder sich selbst so genannt, oder das Buch heiße so, weil es vom Boten Jhvhs handle. Doch ist diese Annahme unwahrscheinlich.

2. Abfassungszeit. Jedenfalls weissagte Maleachi nach Haggai und Sacharja; denn nach **1**, 10. **3**, 1. 10 ist der Tempelbau bereits vollendet. Gewöhnlich nimmt man an, daß Maleachi ein Zeitgenosse Nehemias war. Schon Vitringa (Observ. sacr. T. II. VI, p. 331) versetzt die Abfassung des Buches Maleachi in die Zeit der zweiten Anwesenheit Nehemias in Jerusalem, also nach dem 32. Jahre des Artaxerxes Longimanus (im Jahre 433). Dieser Ansicht schließen auch Rosenmüller und Keil sich an. Sie lassen den Propheten die Mißbräuche bekämpfen, die während der Abwesenheit Nehemias eingerissen seien. In der That herrscht auch bei Nehemia und Maleachi Übereinstimmung in der Rüge vorhandener Mißbräuche. Maleachi bekämpft in **3**, 8—10 ebenso wie Nehemia in **13**, 10—12 die Nachlässigkeit in der Entrichtung des Zehnten, und Maleachi rügt in **2**, 10 f. wie Nehemia in **13**, 23—30 die Ehen der Juden, insbesondre der Priester, mit Ausländerinnen. Indes hat

Hitzig, dem Bleek beistimmt, mit Recht darauf hingewiesen, daß die Stelle **1**, 8 nicht gut auf Nehemia passe.

Hier fragt der Prophet das Volk, ob es wohl dem Statthalter Judas (dem Satrapen, פֶּחָה) so schlechte Gaben darzubringen wage wie Jhvh. Nun war Nehemia zwar persischer Statthalter in Juda, aber es ist nicht wahrscheinlich, daß sich die Worte in **1**, 8 auf ihn beziehen. Vielmehr rühmt er sich (Neh. **5**, 14 ff.), daß er das Volk nicht wie die früheren Statthalter durch Annahme von Brot, Wein und Geld beschwert habe.

Darum ist die Annahme Hitzigs wahrscheinlicher, der sich Ewald, Reinke, Bleek anschließen, daß Maleachi schon unter einem der Statthalter Judas, welche Nehemias Vorgänger waren, geweissagt hat. Als äußerster Anfangstermin seiner Thätigkeit ist somit zu bezeichnen die Vollendung des Tempelbaues im Jahre 516. Die erste Ankunft des Nehemia in Jerusalem fällt in das Jahr 445 (s. § 108, 3). Auch vorher schon waren Mischehen, wie Maleachi sie rügt, vorgekommen; sie werden schon von Esra (**9**, 1 ff.; vergl. **7**, 7 f.), der im Jahre 458 nach Jerusalem gekommen war, vorgefunden und bekämpft. Jedenfalls zeigt sich in Maleachis Weissagung die Nähe der Zeit Esras: diese Zeit tritt zu Tage in dem Geist äußerlicher Gesetzlichkeit wie auch in der Form der schulmäßigen Disputation.

Bunsen verlegt die Abfassung erst in das Jahr 403, indem er die in **1**, 2—5 erwähnte Verwüstung Edoms auf die durch Amyrtäus, den Begründer der 28. ägyptischen Dynastie, im Jahre 404 bewirkte Verwüstung des Landes bezieht. Edom war damals befreundet mit Persien, von dessen Herrschaft Amyrtäus sein Land befreit hatte, und so erfuhr Edom die Rache des ägyptischen Königs. Aber diese Beziehung ist willkürlich.

Jedenfalls berücksichtigt Maleachi noch nicht die im Jahre 401 im Tempel erfolgte Ermordung des nach der hohenpriesterlichen Würde trachtenden Josua durch seinen Bruder, den Hohenpriester Jochanan (Joseph. Antiqu. 11, 7, 1).

3. Der Inhalt gliedert sich in drei Teile. In sechs Aussprüchen werden drei Versündigungen durch Geringachtung Jhvhs hervorgehoben, die sich 1. auf das gottesdienstliche, 2. auf das sittliche und 3. auf das religiöse Gebiet beziehen.

1. **1**, 2—**2**, 9. Durch Vergleichung mit Idumäa zeigt der Prophet dem Volke, daß es keinen Grund habe, an der Liebe Jhvhs zu zweifeln, und rügt dann die Darbringung solcher Opfertiere, die mit Fehlern behaftet sind. Diese Rüge wendet er speziell gegen die Priester, die ihre

Pflicht nicht erfüllen. Auf die Rüge folgt die Drohung, die sich auch zunächst gegen die Priester richtet. Wenn sie sich nicht bessern, so wird Jhvh seinen Bund mit ihnen aufheben und sie der verdienten Verachtung preisgeben.

2. 2, 10—16. Der Prophet betritt hier das sittliche Gebiet. Er rügt diejenigen, welche Ehen mit Ausländerinnen eingingen oder ihre israelitischen Gattinnen verstießen.

3. Von 2, 17 an bewegt sich der Prophet auf dem eigentlich religiösen Gebiete. Von Äußerlichem ausgehend greift er immer tiefer. Zunächst rügt er die, welche sagten, die Gottesfurcht nütze nichts und Gott strafe die Gottlosen nicht. Gott werde einen Boten vor sich hersenden, der ihm den Weg bereiten solle; dann werde er selbst seinen Einzug in den Tempel halten. Er werde das Volk und namentlich die Leviten läutern, sodaß ihm wieder wohlgefällige Opfer dargebracht würden, aber die Ungerechten werde er strafen. Daran schließt sich die Verheißung, daß, wenn sie sich bekehren, auch Jhvh sie wieder segnen werde. Als Beweis der Bekehrung wird in 3, 7—12 die vollständige und gewissenhafte Ablieferung des Zehnten verlangt; denn die Nachlässigkeit in der Ablieferung des Zehnten sei der Grund der bisherigen Unfruchtbarkeit des Landes. In 3, 13 kehrt er zurück zu den Gottlosen, welche sprechen: die Frömmigkeit helfe nichts, den Verächtern Gottes gehe es am besten. Es werde der Tag des Gerichts kommen. Da werde der Unterschied zwischen Frommen und Gottlosen sich herausstellen; denn jeder werde seinen Lohn empfangen. Die Gottlosen würden vernichtet, die aber, welche das Gesetz Mosis halten, würden herrlich belohnt werden. Gott werde aber den Propheten Elia vor sich hersenden, damit er nicht das Land in einem so heillosen Zustande finde, daß er es mit dem Bannfluch treffen müsse.

Die Darstellung Maleachis ist ansprechender und lebendiger als bei Haggai und Sacharja. Seine Rede ist rhythmisch gestaltet; es kommen darin einige schöne und originelle Bilder vor. Charakteristisch ist die häufig vorkommende Wendung, in welcher der Prophet einen Satz (gewöhnlich eine Anklage gegen das Volk) kurz ausspricht, dann das Volk fragen läßt und als Antwort auf die Frage den Ausspruch erklärt und weiter ausführt.

Z. B. 1, 2: „Ich habe euch geliebt, spricht Jhvh. Ihr sprechet: womit hast du uns geliebt?“ 1, 6: „Ihr habt meinen Namen verachtet. Womit haben wir deinen Namen verachtet?“ 1, 7. 2, 14. 17. 3, 7. 8. 13. Sechsmal findet sich bei Maleachi diese dialogische Form der gelehrten Rede der Schriftgelehrten.

Die messianische Weissagung enthält die neue Idee, daß der Erscheinung Jhvhs die Sendung eines großen Propheten, der, um den Charakter seiner Wirksamkeit zu bezeichnen, geradezu Elia genannt wird, vorausgehen werde. Christus sieht diese Weissagung

in Johannes dem Täufer erfüllt (Matth. **11**, 9 f.). Abgesehen von den messianischen Weissagungen ist der Inhalt der Schrift Maleachis ein ziemlich dürftiger. Fast noch mehr als bei Haggai und Sacharja erkennt man, daß der prophetische Geist am Erlöschen ist, indem er von dem Geist der äußerlichen Gesetzlichkeit, von welchem auch die Wirksamkeit Esras und Nehemias beseelt ist, schon überwuchert ist. Mit Hinweisung auf das am Horeb gegebene Gesetz Mosis und der Ankündigung des Wiederauflebens des alten Prophetismus schließt das Buch. Damit verstummt die Prophetie eine Zeitlang. — Die Überschrift ist gleichlautend mit Sach. **9**, 1 und **12**, 1.

Litteratur.

Reinke, der Prophet Maleachi, Gießen 1856. Kommentar von Köhler, die Weissagungen Maleachis, Erlangen 1865.

§ 81.

Jona.

1. Anhangsweise ist hier das Büchlein Jona zu betrachten. Wiewohl rein erzählend, steht es doch unter den 12 kleinen Propheten. Der Grund für diese Stellung ist sicher nur dieser, daß die Hauptperson ein Prophet ist. Der Prophet ist in der Überschrift **1**, 1 „Jonah, Sohn Amittajs" genannt. Ohne Zweifel ist derselbe Jona, Sohn Amittajs, aus Gath-Hepher im Stamm Sebulon gemeint, der nach 2. Kön. **14**, 25 zur Zeit König Jerobeams II. (783—743) gelebt und geweissagt hat. Daß dieser Jona unser Büchlein geschrieben habe, wie Hävernick, Delitzsch u. a. meinen, wird in demselben nirgends gesagt oder angedeutet.

Die Erzählung ist in der Hauptsache folgende:

Jona erhält den Befehl, im Auftrage Gottes nach Niniveh zu gehen, um dieser Stadt das göttliche Strafgericht anzukündigen. Er will sich diesem Auftrag entziehen, weil er fürchtet (**4**, 2), Jhvh könne in seiner Barmherzigkeit sich des angekündigten Strafgerichts gereuen lassen, sodaß seine Drohung sich nicht erfüllen würde. Er flieht von Joppe aus in einem nach Tarschisch (Tarteſſus in Spanien) fahrenden Schiffe. Jhvh erregt einen heftigen Sturm. Die Schiffsleute erfahren durch das Los, daß Jona es ist, dessen Schuld sie in solche Gefahr gebracht hat. Er schlägt vor, man solle ihn ins Meer werfen. Da sich zeigt, daß keine andre Hilfe möglich ist, so geschieht dies; darauf wird das Meer wieder ruhig. Jona wird von einem großen Fisch verschlungen, in dessen Bauch

er drei Tage und drei Nächte zubringt. In demselben richtet er ein Dankgebet für seine Errettung an Jhvh. Auf Gottes Befehl speit der Fisch ihn ans Land. Er erhält aufs neue den Auftrag, nach Ninive zu gehen. Er thut es und predigt daselbst, in 40 Tagen werde die Stadt untergehen. Die Bewohner von Ninive, der König an der Spitze, glauben der Verheißung und thun Buße; nach einem königlichen Edikt sollen Menschen und Tiere fasten, sich in Säcke einhüllen und Gott um Gnade anflehen. Daraufhin läßt Gott der angedrohten Strafe sich gereuen. Jona aber wird darüber unmutig und klagt Gott, daß er deshalb seines Lebens überdrüssig sei. Gott fragt: ists recht, daß du zürnest? In einer Hütte vor der Stadt will Jona abwarten, welches das Schicksal der Stadt sein werde. Gott läßt eine Ricinuspflanze für ihn wachsen, über deren Schatten Jona sich sehr freut. Aber in der Nacht sticht ein Wurm die Pflanze, sodaß sie verdorrt. Als am Morgen die Glut der Sonne Jona trifft, wünscht er sich den Tod und meint allen Grund zu haben, über die Vernichtung des Ricinus unmutig zu sein. Darauf hält ihm Gott vor, daß, wenn der Prophet über die Vernichtung der Pflanze Leid trage, an der er doch nicht gearbeitet habe, Gott selber doch wohl einer Stadt wie Ninive mit 12 Myriaden unmündiger Bewohner und dem vielen Vieh sich erbarmen dürfe. — Damit bricht die Erzählung ab.

2. Daß der Verfasser dieser Erzählung keine Geschichte berichten will, sondern einen rein didaktischen Zweck hat, geht unverkennbar aus dem Buche hervor. Denn die Erzählung wird nicht weiter fortgeführt, sobald der Verfasser die Lehre, auf welche von Kap. 3 an alles hinzielt, ins Licht gestellt hat. Als Geschichtserzählung betrachtet, wäre das Büchlein ein Bruchstück. Als Lehrerzählung betrachtet, ist es ein abgerundetes Ganzes.

Auf die rein didaktische Tendenz deutet auch der Zug, daß der König von Ninive nach 3, 7 f. gebieten läßt, daß auch die Tiere (vergl. 4, 11) durch Fasten und Sackanziehen die allgemeine Buße an den Tag legen sollen. — Für die Geschichtlichkeit dieses Zuges hat man mit Unrecht geltend zu machen gesucht, daß nach Herod. 9, 24 die Perser bei der Trauer um den Tod eines Feldherrn nicht nur sich selbst, sondern auch den Pferden die Haare zu scheren pflegten.

Dennoch ist das Büchlein von vielen als Erzählung wirklicher Begebenheiten betrachtet worden; so von Hävernick, Sack, Delitzsch (Zeitschr. f. luth. Theol. von Rudelbach und Guericke, 1840, H. 2) u. a. Dann muß man freilich viel Unglaubliches für geschichtlich halten, z. B. daß ein Mensch tagelang in einem Fischleib gewesen sein soll, ohne zu ersticken, oder daß er in demselben noch vor seiner Befreiung aus dem Leibe des Fisches ein Dankgebet für seine Rettung gesprochen haben soll. Vor allem unglaublich ist die Bekehrung aller Bewohner von Ninive auf die Predigt eines israelitischen Propheten hin. Und wenn eine solche

Bekehrung des Königs von Assyrien und aller Niniviten in der Zeit Jerobeams II. stattgefunden hätte, so müßte doch bei den späteren Propheten Jesaja, Nahum, Zephanja in ihren Aussprüchen über Ninive eine Beziehung darauf erwartet werden.

Die Erzählung müßte aber auch, wenn der Verfasser einen geschichtlichen Bericht hätte geben wollen, viel bestimmtere Angaben enthalten. Ist doch nicht einmal der Name des assyrischen Königs genannt. Auch sonst hat die Erzählung einen sehr unbestimmten Charakter. — Hengstenberg (Christologie I, S. 467 ff.) hält zwar die Erzählung für geschichtlich, glaubt aber, daß die Begebenheit selbst nicht um der Niniviten willen geschehen sei, sondern nur den Zweck gehabt habe, durch eine symbolische Thatsache die Wahrheit, daß das Heil Gottes auch den Heiden zu teil werden solle, in Israel zur Geltung zu bringen (!).

Der didaktische Zweck des Verfassers ist leicht zu erkennen. Er will lehren, daß kein Prophet sich dem göttlichen Auftrag, der an ihn ergehe, entziehen könne, noch durch irgend welche Schwierigkeiten der Erfüllung desselben überhoben werde. Dem Jona nützt seine Flucht nichts; aus dem Meere wird er durch die wunderbarste Veranstaltung wieder ans Land gebracht, damit Gottes Wille geschehe (Kap. 1 und 2). Andererseits veranschaulicht der zweite Teil der Erzählung die Wahrheit, daß Gott an das Drohwort, welches er durch den Propheten habe verkündigen lassen, nicht streng gebunden sei, sondern selbst heidnische Völker, wenn sie Buße thun, begnadige; auch habe ein Prophet keinen Grund, sich über die Nichterfüllung der von ihm verkündigten Drohung zu beklagen. — Das Ganze soll somit dazu anleiten, daß man die prophetischen Drohungen im rechten Lichte betrachtet. Man hat sie zu respektieren als Worte Gottes, die der Prophet selbst wider seinen Willen verkündigen muß. Aber man kann ihrer Erfüllung vorbeugen durch Buße, und wenn dies geschieht, so hat man keinen Anstoß daran zu nehmen, wenn das Gotteswort sich nicht erfüllt.

Unrichtig ist die Meinung von Eichhorn, Knobel, Bleek u. a., der Zweck des Buches sei, der partikularistischen Vorstellung der Juden entgegenzuwirken, daß Jhvh seinen Wohnsitz nur in ihrem Lande habe, oder daß es recht sei, andern Völkern nicht Bekehrung, sondern nur Verderben zu wünschen. Wenn nun Jona als Repräsentant dieses engherzigen und bornierten Partikularismus dargestellt sein soll, so ist das ein völliges Mißverständnis des ganzen Buches. — Nach Ewald ist der Hauptgedanke des Buches: die wahre Furcht und Reue bringt Heil von Jhvh; dies wird bewiesen in Kap. 1 an den Schiffern, in Kap. 2 an Jona, in Kap. 3 an den Niniviten. Kap. 4 soll dann den Grund solchen göttlichen Verhaltens in Gottes Liebe nachweisen.

3. Während de Wette u. a. meinen, daß der Lehrerzählung eine Volks- oder Prophetensage, der möglicherweise etwas Geschichtliches zu Grunde liegen könnte, den Stoff geliefert habe, ist Riehm vielmehr der Ansicht, daß der Inhalt des Buches eine reine Dichtung ist. Denn in der Erzählung waltet die Phantasie mit so großer Freiheit, und es fehlt ihr so sehr die konkrete Anschaulichkeit der eigentlichen Sage, auch steht die Erzählung überall in so unmittelbarer Beziehung zu der Lehre, welche der Zweck des Büchleins ist, daß die Ansicht als wahrscheinlich gelten darf, die Erzählung sei eine vom Verfasser erfundene Lehrdichtung. Eine geschichtliche Grundlage der vermeintlichen Volkssage ließe sich, von der Person und dem Namen des Propheten selbst abgesehen, ohnehin nicht ausmitteln.

Vergl. bei Hitzig den Nachweis, wie der Verfasser zu einzelnen Zügen der Erzählung gekommen ist. Der Stadtname Niniveh ist von Ninnah d. h. Wohnsitz, Niederlassung (von נוּחַ wohnen) abzuleiten; aber vielleicht erinnerte der ähnliche Klang an das chaldäische Wort נוּן, der Fisch. Auf den Fisch, durch den Jona ans Land gebracht wurde, konnte der Verfasser indes auch durch die Kunde von der mythologischen Vorstellung von Semiramis, der sagenhaften Städtegründerin, geführt werden. Semiramis soll nämlich in eine Taube (יוֹנָה) verwandelt worden sein. Sie war die Tochter der Derketo, welche nach der Entbindung Fischgestalt annahm. Die Tochter aber soll der syrische Statthalter Onnes, welcher an den fischgestaltigen Gott der Babylonier Oannes oder Anu erinnert, nach Niniveh gebracht haben (Diodor. Sic. 2, 4. 5. 20). — Gerade den Propheten Jona wählte der Verfasser, weil er nur einen Propheten brauchen konnte, dessen Name zwar dem Volke wohlbekannt war, von welchem man aber nichts weiter wußte.

Gesenius, de Wette u. a. haben angenommen, daß sich mit dieser Prophetensage auch noch fremde Mythen verschmolzen haben. Man erinnerte an den griechischen Mythus von Herkules, welcher die Hesione, die Tochter des trojanischen Königs Laomedon, die als Opfer für ein das Land verwüstendes Seeungeheuer an einen Felsen angebunden war, durch Erschlagung des Untiers befreite (Diod. 4, 42. Apollod. II, 5, 9—12. Ovid Metam. 11, 212 ff.). Doch bietet dieser Mythus gar keine verwandten Züge. Erst in Lykophrons Kassandra 33 ff., die nach Niebuhr aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr. stammt, ist gesagt, daß Herkules bei jenem Kampfe von dem Seeungeheuer verschlungen worden oder in dasselbe hineingesprungen sei, und erst christliche Schriftsteller noch späterer Zeit erzählen, daß er drei Tage im Bauch desselben gewesen sei. Diese Zusätze stammen aus unserem Buch. — Dagegen findet sich die gleiche Anknüpfung an die Lokalsage von Joppe in dem Mythus von Perseus, der die als Opfer für ein Seeungeheuer bei Joppe am Ufer angebundene Andromeda mit Hilfe des Meduſenhauptes befreite. Freilich bietet nur

die Lokalität einen Berührungspunkt mit **1**, 3. — Baur in Tübingen zieht den babylonischen Oannes herbei und läßt die Sage von ihm in die israelitische Volkssage von dem Propheten Jona einmünden.

4. Zeitalter. Das Buch Jona gehört jedenfalls einer sehr späten Zeit an. Wenn auch nach den neueren Entdeckungen die Angaben des Buches Jona über Größe und Umfang der Stadt Ninive nicht mehr übertrieben erscheinen, so wird doch in **3**, 3 von ihr so gesprochen, als ob sie längst zerstört war. Dadurch werden wir in das sechste Jahrhundert hinabgeführt. — In eine späte Zeit wird das Buch auch durch seine chaldaisierende Sprache verwiesen. Dasselbe gilt von der Benutzung anderer ATl. Schriften. Bei den Stellen **4**, 3. 8 scheint dem Verfasser das Wort des Elia 1. Kön. **19**, 4 vor Augen zu schweben. Ferner ist der Psalm in Kap. **2**, der übrigens zur Situation Jonas kaum paßt, fast ganz aus Reminiscenzen an verschiedene Psalmen zusammengesetzt: zu V. 4 vergl. Ps. **42**, 8. Zu V. 5 Ps. **31**, 23. Zu V. 6 Ps. **18**, 5. **69**, 2. Zu V. 8 Ps. **142**, 4. Thren. **3**, 20. Ps. **18**, 7. **5**, 8. — Wahrscheinlich gehört das Büchlein der nachexilischen Zeit an, und es ist nicht unmöglich, daß die Veranlassung zur Abfassung desselben die Thatsache war, daß Babel von Cyrus nicht vollständig zerstört ward, daß also die Weissagungen vom Untergange Babels nur teilweise erfüllt schienen.

Christus erwähnt die wunderbare Errettung des Jona als einen Typus seiner eignen Auferstehung in Matth. **12**, 39 f. — Noch heute trägt ein Hügel auf der Trümmerstätte des alten Ninive zur Erinnerung an die Hütte des Propheten Jona den Namen Nebi Junus.

Gänzlich ohne Anhalt ist die Hypothese Hitzigs, das Buch sei am Ende des vierten Jahrhunderts unter Ptolemäus Lagi in Ägypten von demselben Verfasser geschrieben worden, von dem auch Obadja herrühre. Es solle die Nichterfüllung der Weissagung Obadjas gegen die Edomiter rechtfertigen.

Litteratur.

H. A. Grimm, der Prophet Jona, Düsseldorf 1789. Friedrichsen, kritische Übersicht der verschiedenen Ansichten über das Buch Jona, (1. Ausg. wertloser) 2. Ausg. Leipzig 1841. Ferd. Baur, der Prophet Jona ein assyrisch-babylonisches Symbol, in Illgens Zeitschr. f. histor. Theologie 1837, VII, 1.

§ 82.

Die prophetischen Bücher des Alten Testaments als Offenbarungsurkunden.

Das Verhältnis der prophetischen Schriften des A. T. zu der Offenbarung ergiebt sich schon aus dem in § 47—50 Gesagten. Nur andeutungsweise seien hier einige Hauptpunkte hervorgehoben. Alle Merkmale von Offenbarungsurkunden treffen bei diesen Schriften, abgesehen etwa vom Büchlein Jona, zusammen: die Abfassung durch Offenbarungsempfänger, das testimonium internum wenigstens hinsichtlich des sittlich-religiösen Inhalts dieser Schriften und die größte heils- und offenbarungsgeschichtliche Bedeutung sowohl für die Entwicklung des ATl. Gottesreiches als für das Gottesreich des Neuen Bundes. Die Offenbarung selbst ist eine stufenmäßig bis zu einem Höhepunkte fortschreitende Offenbarung Gottes selbst und seines Reichsplanes. Dabei hat sie aber auch einzelne geschichtliche Verhältnisse und Ereignisse zum Gegenstand und hat in dieser Beziehung zunächst nur für das jedesmalige Stadium der Geschichte des Volkes Gottes, also als Glied in der Kette der den Gang der Entwicklungsgeschichte des Reichs Gottes bestimmenden und beleuchtenden Weissagung Bedeutung.

Die prophetischen Schriften sind aber nicht die den Propheten gegebenen Offenbarungen selbst, sondern sie sind nur die authentische Beurkundung jener Offenbarungen. Auch haben dieselben, sofern sie Offenbarungsurkunden sind, nicht alle die gleiche Bedeutung. Namentlich die letzten Propheten sind nicht in gleichem Maße Offenbarungsempfänger wie z. B. ein Jesaja oder Jeremia. Ihr Geist ist nur noch durch einzelne Strahlen der schon im Untergange begriffenen Sonne der Offenbarung erleuchtet worden, und ihre Schriften haben darum auch als Urkunden der Offenbarung eine weit geringere Bedeutung als die der Propheten aus der früheren Zeit. Immerhin aber sind ihre Schriften schon darum von Bedeutung im Kanon, weil sie uns die Bürgschaft geben, daß uns die ganze Offenbarung Gottes an Israel bis zum Ende ihres Verlaufes authentisch beurkundet ist. In betreff des Bedenkens, daß es doch viele Offenbarungsempfänger gegeben hat, von denen uns keine prophetischen Schriften erhalten sind, hat Holtzmann auf eine Analogie hingewiesen, daß nämlich auch die

Apostel mehr geredet haben, als uns von ihnen schriftlich hinterlassen ist.

Das Büchlein Jona dagegen kann nur in derselben Weise den Charakter einer Offenbarungsurkunde für sich in Anspruch nehmen wie etwa die sagenhaften Bestandteile des Pentateuchs und der vorderen Propheten, oder wie die lehrhaften Schriften der dritten Abteilung, die Sprüche, das Buch Hiob. Es ist eben nur mittelbarerweise Offenbarungsurkunde; es ist nicht Beurkundung einer einzelnen bestimmten Offenbarung, sondern es giebt nur als eine noch in der Periode der Offenbarungsmitteilung entstandene Schrift authentische Kunde von dem subjektiven Reflex der prophetischen Offenbarung überhaupt in dem Bewußtsein Israels, in den religiösen Anschauungen der hervorragendsten Glieder des ATl. Bundesvolks.

III. Abteilung des Kanons.

Die Hagiographen: כְּתוּבִים.

Abschnitt I.

Die poetischen Bücher.

Kapitel I.

Allgemeines über die hebräische Poesie.

§ 83.

Die verschiedenen Arten der hebräischen Poesie.

Im Hebräischen giebt es nur zwei Dichtungsarten, die lyrische und die didaktische Poesie. Die lyrische ist wie bei allen Völkern so auch bei den Hebräern die erste und ursprünglichste Art der Poesie. Gewaltige Empfindungen, große Bewegungen des Gemütslebens, veranlaßt durch irgend welche bedeutende Ereignisse und hervorgerufen durch die Macht einer Idee, erzeugen von selbst die lyrische Poesie, indem die gehobene Stimmung nicht in gewöhnlicher Rede, sondern in Lied und Gesang ihren entsprechenden Ausdruck findet. Schon die Rede wird, sobald der Redner von der Macht der Idee lebendig ergriffen und seine Stimmung eine gehobene wird, mehr oder weniger rhythmisch, nähert sich also der Form der Poesie. Will nun das von der Macht einer Idee bewegte Gemüt dem in der menschlichen Natur begründeten Drange folgen und die inneren Vorgänge auch äußerlich darstellen, so muß ein solcher unmittelbarer Erguß der begeisterten Gemütsstimmung zum Liede werden, weil sie nur in einem Ausdruck, der selbst auch seine Gestaltung durch die Macht der Idee erhalten hat, dem also ein bestimmtes Ebenmaß notwendig ist, sich wieder erkennen kann.

Wenn so das Lied überall die ursprünglichste Art der Poesie ist, so mußte dies ganz besonders bei den Hebräern der Fall sein. Der Semite ist überaus empfänglich für jeden Eindruck. Sein Gefühl und seine Phantasie ist beweglich; jeder Affekt ist stark, kann aber rasch einem nicht minder starken entgegengesetzten Affekt Raum machen. Sein Gemütsleben ist ein in schnellem Wechsel hin und her wogendes. Darum geht ihm die dem Indogermanen von Hause aus eigne Fähigkeit ab, einen Gegenstand, an welchem sein Gemüt ein lebendiges Interesse nimmt, mit besonnener Zügelung der eigenen Empfindungen und mit so objektiver Ruhe zu betrachten, daß es zu einer eigentlich plastischen Gestaltung desselben kommt. Darum haben die semitischen Völker weder eine epische[1]) noch eine dramatische Poesie. Denn diese beiden Dichtungsarten fordern jenes stille, die eigne Subjektivität verleugnende Eingehen auf das Objekt, jene objektive Betrachtung und plastische Gestaltung des Gegenstandes, welche dem Semiten fremd ist. Dagegen ist der Semite eben infolge der Beweglichkeit seines Gemütslebens und der Stärke aller seiner Affekte ein geborener Lyriker.

Die Lyrik finden wir denn auch bei den Hebräern am frühesten zu einem hohen Grade der Vollendung ausgebildet; und zwar vorzugsweise die religiöse Lyrik. Nicht als ob die Hebräer gar keine weltliche Lyrik gehabt hätten. Die Liederfragmente in Num. **21** und Jos. **10**, 12 zeigen uns, daß in der mosaischen Zeit Kriegs- und Siegeslieder im Munde des Volks entstanden und lebten. Aus Am. **6**, 6 (vergl. Jes. **5**, 12) wissen wir, daß bei fröhlichen Gelagen auch Lieder gesungen wurden, die ohne Zweifel Trink- und Liebeslieder waren: Anklänge daran besitzen wir im Hohenliede und dem einzigen nichtreligiösen Liede der Psalmensammlung, Ps. **45**. Auch die Salomo zugeschriebenen 3000 Sprüche und 1005 Lieder (1. Kön. **5**, 12) waren wohl nicht bloß religiösen Inhalts. Von andren Resten weltlicher Lyrik im A. T. seien noch erwähnt: das Lied Lamechs Gen. **4**; die Fabel Jothams Richt. **9**; die Rätsel und Sprüche Simsons Richt. **14** f.; die Elegie Davids auf den Tod Sauls und Jonathans 2. Sam. **1**, 17 ff.; das Buhlerinnenlied Jes. **23**, 16, sowie die vollständig erhaltenen Siegeslieder in Richt. **5** und Ex. **15**. Aber wie die Bedeutung Israels in der Weltgeschichte

[1]) Nur bei den Assyriern ist auch das Epos entwickelt worden, vergl. Riehm, bibl. Handwörterb. Art. Assyrien, 9).

nur auf dem religiösen Gebiete liegt, so haben auch alle seine geistigen Bestrebungen von vornherein vorwiegend eine religiöse Richtung genommen. Das Siegeslied Deboras ist nicht weniger von religiöser als von nationaler Begeisterung eingegeben. Trotz des vielfachen Abfalls von seinem Gotte stand doch der eigentliche Kern israelitischer Volkstümlichkeit von vornherein so sehr unter dem bestimmenden Einflusse der Offenbarungswahrheit, daß nur die religiöse Lyrik recht gedeihen konnte; daher lehnte sich, wie die Stelle Am. 6, 5 zeigt, selbst die weltliche Lyrik an die religiöse an. Der hebräischen Lyrik das religiöse Gepräge für immer aufzudrücken, dazu trug am meisten der Umstand bei, daß gerade die Zeit Davids die eigentliche Blütezeit der hebräischen Lyrik wurde. Die allgemeinen Bedingungen des Aufblühens einer nationalen Poesie waren damals vorhanden: Gesundheit und Kraft des Volkslebens, welche die ungehemmte Entfaltung der nationalen Eigentümlichkeit auf allen Gebieten des Lebens ermöglicht, sowie eine ideale Richtung der Bestrebungen des Volks. In jener Zeit aber trafen mit den allgemeinen die besondren Bedingungen des Aufblühens der religiösen Poesie zusammen. Die reformatorische Wirksamkeit Samuels, unterstützt und fortgesetzt durch die Prophetenschulen, hatte die großen Wahrheiten der Offenbarung in dem Bewußtsein des Volks zur Geltung gebracht. David selbst war ein Mann, der bereits vor seiner Thronbesteigung in einem bewegten Leben eine reiche religiöse Erfahrung gemacht hatte; bei ihm war mit der höchsten durch seinen Lebensgang entwickelten dichterischen Begabung die tiefste und lebendigste Frömmigkeit vereinigt. Die Aufnahme des Gesanges und Saitenspiels in die Ordnung des nationalen Gottesdienstes mußte viel dazu beitragen, der Lyrik vorwiegend eine religiöse Richtung zu geben.

David ist der Meister in der religiösen Lyrik; seine Psalmen haben die späteren Dichter zum Muster genommen. Trotz der engen Beziehung, in welcher die religiöse Lyrik zum Tempelkultus steht, bilden den Gegenstand derselben doch vorwiegend nicht die Angelegenheiten des ganzen Gottesreiches, sondern die persönlichen Angelegenheiten und das aus lebendigem Gemeinschaftsleben hervorgegangene persönliche Verhältnis des Dichters zu Gott. Und auch da, wo das Gottesreich als Ganzes Gegenstand des Liedes wird, geschieht es in der Regel nur in der Weise, daß der Dichter vom Individuellen und Persönlichen ausgehend sich zum Allgemeinen erhebt und die Heilsthatsachen und -wahrheiten vom subjektiven Standpunkt aus darstellt.

Die älteren und die späteren Psalmen verhalten sich ähnlich zu einander wie die älteren und späteren Propheten. Jene sind kräftiger, schwungvoller, origineller, im Ausdruck prägnanter; diese dagegen matter, in der Darstellung breiter; sie entlehnen viel aus älteren Psalmen und enthalten eine Menge stehender Ausdrücke, Redeweisen und Gedanken. In der nachexilischen Zeit ist besonders das eigentliche Tempellied weiter ausgebildet worden.

Im Hohenliede geht die weltliche Lyrik ins Dramatische über, ohne jedoch zum wirklichen Drama zu werden.

Neben der Lyrik gab es bei den Hebräern nur noch eine Dichtungsart, die didaktische Poesie, — wenn man sie überhaupt als selbständige Gattung gelten lassen und nicht als Zweig der Lyrik ansehen will.[1]) Die didaktische Poesie ist jüngeren Ursprungs als die lyrische. Dies kann auch nicht anders sein; denn sie ist nicht ein unmittelbares Erzeugnis begeisterter Gemütsstimmung. Die Begeisterung tritt in ihr überhaupt weniger hervor als die reflektierende Verstandesthätigkeit. Die poetische Form ist in ihr nicht aus innerer Notwendigkeit, sondern nur aus Wohlgefallen an künstlerischer Gestaltung der Rede gewählt. Sie ist darum keine Volks-, sondern Kunstpoesie. Darum kann sie auch erst entstehen, nachdem die lyrische Poesie eine gewisse Stufe der Vollendung erreicht und die poetischen Formen für sie geschaffen hat.

Da die didaktische Poesie darauf ausgeht, die sittlich-religiöse Weltanschauung und die Lebensweisheit in poetischer Form zum Ausdruck zu bringen, so hat sie ihren natürlichsten und nächsten Anknüpfungspunkt in den im Munde des Volks lebenden Sprichwörtern, welche die Erzeugnisse der Lebenserfahrung und der sittlich-religiösen Wahrheit sind, soweit letztere dem Volke in Fleisch und Blut übergegangen ist. Darum ist auch die älteste Form der didaktischen Poesie die des Einzelspruches (מָשָׁל). Nach und nach geht sie aber über diese ursprüngliche Form hinaus. Sie drängt den Gedanken nicht mehr in eine einzige, sprichwortartige Sentenz zusammen, sondern führt ihn in mehreren Sätzen aus; die Darstellung wird breiter, die Vergleichungen werden weiter ausgeführt. Oder es gruppiert sich auch eine Anzahl von Einzelsprüchen um einen Hauptspruch, zu welchem sie in einem inneren Verhältnisse stehen. So

[1]) Baur (s. Riehm, bibl. Handwörterb. Art. Dichtkunst, 3) will die didaktische der lyrischen Poesie unterordnen, ohne sie als besondre Dichtungsart gelten zu lassen; wohl mit Unrecht.

geht die Spruchdichtung allmählich in die Lehrdichtung im engeren Sinne, d. h. in die Produktion größerer, zusammenhängender Lehrgedichte über. Dieser Übergang ist besonders durch die im Orient von alten Zeiten her üblichen und vielfach in traditionellen Sprüchen sich bewegenden Unterredungen der Weisen und durch den immer mehr zunehmenden Gebrauch der Schrift begünstigt worden. Der Vater und Meister der Spruchdichtung ist Salomo. Indem später die Lyrik in den Dienst der Didaktik trat, erhielt diese Dichtungsart eine höhere Vollendung; und im Buche Hiob, in welchem dies der Fall ist, nimmt sie geradezu dramatischen Charakter an. Dagegen ist es ein Zeichen des Verfalls der didaktischen Poesie, wenn die Didaktik in Ermahnungsrede übergeht und an die Stelle der kurzen, kernigen und schlagenden Ausdrucksweise des Sprichworts die Predigt tritt. Dadurch wird die Grenze der Lehrdichtung überschritten und verwischt.

§ 84.

Die Form der hebräischen Poesie.

Die formelle Gestaltung der gebundenen Rede beschränkt sich zunächst darauf, daß das allgemeine Gesetz des steten Wechsels von Hebung und Senkung der Rede und das Gesetz des Ebenmaßes in der einfachsten Regelmäßigkeit in Anwendung gebracht werden. Es werden zwei oder auch mehr Sätze oder Satzglieder, die in einem symmetrischen Verhältnis zu einander stehen, zu einem kleinen, relativ vollständigen Ganzen verbunden. Diese symmetrische Verbindung kleiner Sätzchen oder Satzglieder zu der Einheit eines Verses nennt man den parallelismus membrorum. Derselbe läßt indes verschiedene Gestaltungen zu. Die Parallelglieder können in logischer Hinsicht und rücksichtlich des Wortmaßes in verschiedenem Verhältnis zu einander stehen.

A. Hinsichtlich des logischen Verhältnisses lassen sich folgende drei Fälle unterscheiden:

1. Die Parallelglieder enthalten selbständige, einander koordinierte Sätze. Die wichtigsten Unterarten sind:

a) Der synonyme Parallelismus. Hier wird in den verschiedenen Gliedern derselbe Gedanke nur in andern Ausdrücken wiederholt. Dabei aber ergänzen gewöhnlich die einzelnen Glieder einander gegenseitig, sodaß der Gedanke durch die Wiederholung immer vollständiger zum Ausdruck kommt.

Manchmal wird der Gedanke des ersten Gliedes im zweiten sogar ganz oder fast ganz mit denselben Worten wiederholt. Bei diesem sogenannten identischen Parallelismus bringt gewöhnlich das zweite Glied einen Satzteil, der im ersten ausgelassen ist, nach, sei es das Objekt oder das Prädikat oder eine adverbiale Nebenbestimmung, seltener das Subjekt, z. B. Hiob **18**, 13.

b) Der antithetische Parallelismus, in welchem ein Gedanke durch den Gegensatz der einander koordinierten Sätze erläutert oder verstärkt wird, z. B. Ps. **20**, 8 f.

c) Der Vergleichungsparallelismus. Es bilden die einander koordinierten Sätze einen Vergleichungssatz z. B. Prov. **27**, 20.

d) Der fortschreitende Parallelismus, eine unvollkommenere Form, bei welcher der zweite der einander koordinierten Sätze im Vergleich mit dem ersten einen Gedankenfortschritt bildet.

2. Oder die Parallelglieder enthalten syntaktisch zu einem zusammengesetzten Satz verbundene Sätze. Die letzteren können logisch einander untergeordnet sein. Sie können auch im Verhältnis von Vorder- und Nachsatz zu einander stehen. Oder der eine Satz kann ein Relativ- oder ein Adverbialsatz sein, kann eine Grundangabe oder eine Vergleichung enthalten u. s. w., z. B. Ps. **3**, 7. Manchmal ist auch Vorder- und Nachsatz in die beiden Parallelglieder verteilt, z. B. Ps. **18**, 42. (Der hierfür gebrauchte Name synthetischer Parallelismus ist freilich nicht recht bezeichnend.)

3. Der bloß rhythmische Parallelismus, bei welchem beide Versglieder einen einzigen Satz bilden, der nur irgendwie durch eine Cäsur in zwei Glieder zerlegt ist. Es ist dies offenbar die unvollkommenste Form des Parallelismus, die daher nur dann und wann vorkommt, z. B. Ps. **110**, 5: „Der Herr zu deiner Rechten — Zerschellt am Tage seines Zorns Könige."

B. Hinsichtlich des Wortmaßes der Parallelglieder oder hinsichtlich der Zahl ihrer Hauptbetonungen kann man unterscheiden:

1. Den ebenmäßigen Parallelismus, bei welchem die Länge der Parallelglieder ganz oder fast ganz die gleiche ist. Dies ist die regelmäßigste Art des Parallelismus. Dieses Ebenmaß besteht freilich nicht in Gleichheit der Silbenzahl, da der Hebräer weder Silbenmessung noch Silbenzählung kennt, sondern nur in Gleichheit der Zahl der Wörter. Indes wird dadurch, da jedes Wort nur einen Hauptton hat, doch auch ein rhythmisches Ebenmaß der Parallelglieder hergestellt.

Dieser ebenmäßige Parallelismus ist besonders der didaktischen Poesie (Sprüche, Hiob) eigen. In ihr erhält der Vers gewöhnlich 6 bis 7 Wörter, von denen auf das 1. Glied 3—4 und auf das 2. Glied 3 kommen. Hat der Vers mehr Wörter, so schließen sich in der Regel einige derselben in der Art näher zusammen, daß der Vers wenigstens nur 6—7 Wortglieder, also ebensoviele Hauptbetonungen hat.

2. Den ungleichmäßigen Parallelismus, der infolge der Lebhaftigkeit der lyrischen Stimmung namentlich in den Psalmen häufig ist. Dabei ist manchmal das eine Glied auffallend kürzer als das andre; es wird dadurch ein besondrer Nachdruck erzielt. Auch kann am Ende einer Strophe ein Glied länger sein, um den zuletzt angeschlagenen Ton gleichsam austönen zu lassen.

C. Weitere Unterschiede entstehen durch die verschiedene Zahl der Parallelglieder und durch den Unterschied einfacher und zusammengesetzter Parallelglieder. Was die Zahl der eigentlichen Parallelglieder betrifft, so kann dieselbe zwei oder drei sein. Selten hat ein Vers nur ein Versglied, sodaß von einem Parallelismus nicht die Rede sein kann. Solche eingliedrige Verse kommen namentlich am Anfang einer Rede vor, seltener am Ende derselben und nie in ihrer Mitte. Am häufigsten ist der zweigliedrige Vers. Er kann auch zum dreigliedrigen erweitert werden, indem die volle Senkung vom zweiten Glied auf das dritte verspart wird, z. B. Ps. **1**, 1. 7, 6. Der Parallelismus im dreigliedrigen Vers ist gewöhnlich ein synonymer oder ein fortschreitender oder ein syntaktischer. Die andern Arten desselben kommen nicht leicht vor, namentlich nie der bloß rhythmische Parallelismus. Über die Zahl von drei Parallelgliedern, welche einander gleichmäßig koordiniert sind, kann indes nicht hinausgegangen werden, indem sonst die Einheit des Verses verloren ginge. Schon vier wirkliche Parallelglieder kommen nirgends vor.

Nur scheinbar entsteht eine größere Anzahl von Versgliedern, indem an die Stelle des einfachen Parallelismus der zusammengesetzte tritt; es wird dann nämlich ein Versglied oder auch alle in zwei Unterglieder zerlegt, welche wieder unter sich einen Nebenparallelismus bilden. Hier ist nun eine große Mannigfaltigkeit möglich.

1. Es kann in einem zweigliedrigen Vers nur das erste oder nur das zweite Versglied aus zwei Untergliedern zusammengesetzt sein, z. B. Ps. **56**, 14. Dabei ist manchmal das nicht zusammengesetzte Versglied auffallend kurz; dadurch entsteht ein besondrer Nachdruck, z. B. Ps. **91**, 7: „fallen an deiner Seite tausend, und zehntausend zu deiner Rechten, dich trifft es nicht."

2. Es kann das eine der beiden Versglieder sogar aus drei Untergliedern zusammengesetzt sein, während das andre einfach bleibt, z. B. Ps. **1**, 3. Noch weiter kann die Poesie nicht gehen; nur in der prophetischen Rede ist eine Zusammensetzung eines Versgliedes aus vier Untergliedern möglich.

3. Es können aber auch im zweigliedrigen Vers beide Versglieder aus zwei Untergliedern zusammengesetzt sein, sodaß wieder ein genaues Ebenmaß hergestellt wird. Dies ist die schönste und klangvollste Art des Parallelismus, z. B. Ps. **18**, 7. **3**, 8. — Da die Hauptglieder und die verschiedenen Unterglieder wieder in verschiedenem logischen Verhältnis zu einander stehen können, so ist hier wieder eine große Mannigfaltigkeit möglich. Besonders hervorzuheben ist diejenige Art dieses Parallelismus, bei welcher das erste Unterglied dem dritten und das zweite dem vierten entspricht, sodaß ein verschränkter Parallelismus entsteht, z. B. Ps. **33**, 13 f.; oder Ps. **55**, 22: „Glatt sind die Butterworte seines Mundes, und Krieg ist sein Herz; weicher sind seine Worte als Öl, und doch gezückte Schwerter."

4. Schon seltener ist, daß im dreigliedrigen Vers zwei Glieder aus zwei Untergliedern zusammengesetzt sind, während das dritte einfach bleibt. So entsteht ein aus fünf Gliedern bestehender Vers. Ps. **11**, 4. Prov. **30**, 4.

5. Noch seltener ist, daß im dreigliedrigen Vers alle drei Glieder aus zwei Untergliedern zusammengesetzt sind, sodaß sechs Glieder entstehen. Dies ist die äußerste Grenze, über welche der zusammengesetzte Parallelismus nicht hinausgehen kann, z. B. Hohel. **4**, 8. — Dies sind die wichtigsten der möglichen und wirklich vorkommenden Arten des Parallelismus.

Manchmal ist die Korrespondenz der Parallelglieder durch Gleichklang der letzten Worte oder auch durch wirklichen Reim noch besonders bemerklich gemacht. Doch geschieht dies nur selten. Auch sind die vorkommenden Reime wohl nicht überall beabsichtigt, ähnlich den bei Livius und Tacitus nachgewiesenen Hexametern oder einzelnen Versen im N. T. Völlig falsch war die jetzt verschollene Ansicht, daß der Reim ein eigentliches Gesetz der hebräischen Poesie sei. Es ist aber andererseits auch nicht richtig, wenn Ewald behauptet, der Reim lasse sich nirgends als beabsichtigt nachweisen. Sehr deutlich tritt der Reim z. B. in Hiob **16**, 12[a] und [b] hervor. Vergl. Sommer, vom Reim in der hebräischen Volkspoesie, biblische Abhandlungen I, Bonn 1846, S. 85—92.

Bleek meint, es sei auffallend, daß der Reim so selten sei, weil derselbe im Hebräischen viel leichter herzustellen sei als in den abendländischen Sprachen, sofern die Endungen der Wortformen vielfach gleichlautend seien, z. B. die Plurale auf ־ִים oder וֹת, die 3. p. plur. perf.

und imperf. auf ן, die Suffixa der Nomina und Verba. Indes gerade dieser Umstand macht die Anwendung des Reims als eigentlicher dichterischer Form unmöglich. Solche Reime würden nicht besser sein als wenn man sie im Deutschen nur durch Anhängung der Diminutivendung „lein" oder durch eine Endung wie „schaft" bilden wollte. — Übrigens wird in der neueren orientalischen Poesie der Reim vielfach angewendet, ohne daß man so schlechte Reime wie die angeführten verschmäht.

So wird die Form des hebräischen Verses nur durch den Gedanken- oder Satzparallelismus, also durch die einfachste Art des Rhythmus bestimmt; dazu kommt in manchen Fällen auch ein Ebenmaß in der Wortzahl und damit in den Hauptbetonungen. Weiter aber geht die hebräische Poesie nicht. Von Silbenrhythmus und eigentlichem Metrum weiß sie nichts. Nur bei einzelnen kunstbeflissenen Dichtern findet sich eine größere Ebenmäßigkeit in der Zahl der Betonungen der Versglieder. Allerdings liebt die poetische Rede noch mehr als die prosaische einen wohlklingenden Tonfall, sodaß ein gewisser Rhythmus in der Folge von betonten und unbetonten Silben vorhanden ist. Aber dieser Rhythmus wird nicht absichtlich so geregelt, daß bestimmte Versmaße entstehen. Es kommt wohl vor, daß er einmal mit einer gewissen Regelmäßigkeit fortschreitet. In diesem Falle ist er, da der Ton in der Regel auf der letzten Silbe liegt, gewöhnlich jambisch, z. B. Ps. **113**, 1; oder, wenn die meisten Wörter dreisilbig sind, anapästisch, z. B. Ps. **2**, 3b; seltener trochäisch, infolge vieler Segolatformen und dadurch veranlaßter Zurückziehungen des Tones, z. B. in Hiob **3**, 3. Aber dies sind keine beabsichtigten Versmaße. In der Regel ist der Silbenrhythmus ein frei und regellos abwechselnder.

Trotzdem sind bis in die neueste Zeit herein Versuche gemacht worden, bestimmte Metra in der hebräischen Poesie nachzuweisen. Weil ganze Reihen von Versen eine gleiche Anzahl von Wörtern und Tonsilben, gewöhnlich sechs oder sieben haben, so ist es nicht zu verwundern, daß schon Josephus, dann Eusebius, Hieronymus und andere Kirchenväter von hebräischen Versmaßen reden, die den griechischen und lateinischen ähnlich sind. So soll z. B. das Buch Hiob nach Hieronymus aus Hexametern und Pentametern bestehen, die nur wegen der Eigentümlichkeit der hebräischen Sprache außer den Daktylen und Spondeen auch andre Versfüße von verschiedener Silbenzahl aber gleichem Zeitmaß enthielten. Auf dem Grunde derselben irrtümlichen Voraussetzung ruhen die Schriften von Bellermann, Versuch einer Metrik der Hebräer, Berlin 1813. Saalschütz, von der Form der hebräischen Poesie nebst einer Abhandlung über die

Musik der Hebräer, 1825; Form und Geist der biblischen hebräischen Poesie, 1853. Sommer, biblische Abhandlungen Nr. 3, die alphabetischen Lieder von Seiten ihrer Struktur und Integrität, Bonn 1846. Sommer behauptet nur (S. 136 ff.), daß einige besonders kunstbeflissene Dichter sich in Metren versucht hätten, erklärt es indes für unmöglich, die Beschaffenheit dieser Versmaße auszumitteln, weil wir die ursprüngliche Vokalisation des Hebräischen nicht mehr kennen. — Bickell hat in seinen Schriften: Metrices biblicae regulae exemplis illustratae und Supplementum metrices biblicae, Innsbruck 1879 den Versuch erneuert, eigentliche Metren gleich denen in der späteren syrischen Hymnologie, deren gründlichster Kenner er ist, nachzuweisen. (Vergl. dagegen Schlottmann, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Bd. 33, S. 278 f., und Bickells Entgegnung ebenda, S. 701 ff.) Danach wechselt in den ATl. Gedichten stets je eine Hebung mit einer Senkung ab. Vergl. Budde, über die vermeintlichen metrischen Formen in der hebräischen Poesie, Stud. u. Krit. 1874, H. 4. — Auf wesentlich andern Grundlagen ruht das metrische System, welches Julius Ley aufgestellt hat. Sein Hauptwerk lautet: Grundzüge des Rhythmus, des Vers- und Strophenbaues in der hebräischen Poesie, Halle 1875; vergl. Riehms Recension in Stud. u. Krit. 1877, H. 3. Ley verzichtet auf eigentliche Silbenmetren. Vielmehr läßt er die Metren entstehen durch Zählung der Hauptbetonungen; die unbetonten Silben bleiben dabei unberücksichtigt. Die Grundform des Verses ist ihm der Oktameter, wie die altdeutsche Langzeile und der altitalische Saturnier. Daneben findet er Dekameter, Hexameter, und in der Elegie Pentameter; die drei ersten Versarten können um eine Halbzeile verlängert, alle genannten Versarten um einen Fuß verkürzt werden (die Katalexis besonders am Ende der Strophe). Indes findet Ley mehr Regel und Gesetz in der hebräischen Poesie, als wirklich vorhanden ist: daher werden die vielen Regeln seines metrischen Systems von andern Regeln immer wieder durchkreuzt und aufgehoben. Das Wesentliche in der hebräischen Poesie bleibt doch die mannigfaltige Ausgestaltung des bloßen Satzrhythmus.

Die hebräische Poesie schreitet in der künstlerischen Gestaltung der Form der Rede über die Bildung von einzelnen Versen hinaus zur Bildung von Strophen. Jedoch geschieht dies keineswegs überall; und selbst da, wo es geschieht, ist der Strophenbau der Lieder noch nicht ganz fest und abgemessen, sodaß also die hebräische Poesie auf der ersten Stufe des Überganges zu bestimmten Kunstformen stehen bleibt. Gleichwohl ist der Strophenbau in größerem Maße vorhanden, als man früher gemeint hat. Am leichtesten ist er da zu erkennen, wo die Strophen durch irgend ein symmetrisches Verhältnis äußerlich bezeichnet sind. Dies geschieht entweder durch einen den Schluß jeder Strophe bildenden Refrain wie in Ps. **42** und **43**, welche einen Psalm ausmachen, oder in dem Abschnitt

Jes. 9, 7—10, 4; oder durch einen den Anfang jeder Strophe bezeichnenden und mit einem neuen Absatz im Gedankenfortschritt zusammenfallenden Ausdruck, z. B. וְעַתָּה oder הוֹי oder הֵן, durch eine neue Anrufung Jhvhs u. dergl.; oder durch Bezeichnung der einzelnen sich folgenden Strophen mit den Buchstaben des Alphabets, z. B. Ps. 37. 119. Thren. 3. — Dabei ist öfter wie beim Versbau ein ebenmäßiger Parallelismus der Strophen hergestellt, sodaß die einzelnen Strophen in der Zahl der gewöhnlichen, jedoch nicht immer mit der masoretischen Versabteilung zusammenfallenden Verse einander gleich sind. Aber ebenso wie im Verse die Parallelglieder nicht immer ganz ebenmäßig gleich sind, wie namentlich manchmal ein Parallelglied den andern gegenüber verkürzt ist, so ist dies auch häufig im Strophenbau der Fall. Auch da, wo die Strophen äußerlich bezeichnet sind, sodaß an ihrer Existenz nicht gezweifelt werden kann, besteht oft kein vollständiges Ebenmaß in der Zahl der Verse der einzelnen Strophen, und namentlich ist oft eine einzelne Strophe, besonders die erste oder die letzte, den andern gegenüber verkürzt.

Köster hat die Entdeckung gemacht, daß in der hebräischen Poesie nicht selten ein Strophenbau vorkommt, der gar nicht äußerlich bezeichnet ist, in welchem die einzelnen Strophen in der Verszahl miteinander mehr oder weniger korrespondieren.

Köster, die Strophen oder der Parallelismus der Verse der hebräischen Poesie, Stud. u. Krit. 1831, H. 1; das Buch Hiob und der Prediger Salomonis nach ihrer strophischen Anordnung übersetzt, 1831; die Psalmen nach ihrer strophischen Anordnung übersetzt, 1837.

So zerfällt z. B. Ps. 1 in zwei Strophen von je drei Verse Ps. 2 zerfällt in vier Strophen von je drei Versen. In Hiob 3 sondern sich deutlich drei Strophen von acht, neun und sieben Versen voneinander. Jedoch sind Köster, Schlottmann u. a. zu weit gegangen, indem sie überall Strophenbau nachweisen wollten. In vielen Psalmen und einzelnen Partieen des Buches Hiob lassen sich wohl Gedankenabsätze, aber keine Strophen nachweisen.

Eine andre über die Versbildung hinausgehende Kunstform liegt außer dem seltenen Refrain (Ps. 42. 43) in den alphabetischen Liedern vor, in denen einzelne Verse der Reihe nach durch die Buchstaben des Alphabets bezeichnet sind, vergl. Ps. 25. 34. 145. Spr. 31, 10 ff. Thren. 1. 2. 4. In Ps. 111 und 112 bilden die Anfangsbuchstaben der einzelnen Halbverse, in Ps. 9. 10 und 37

die Verspaare ein Alphabet. Noch künstlicher ausgebildet ist diese Form, wenn wie in Thren. **3** jede Strophe aus drei Versen besteht, deren jeder der Reihe nach mit demselben Buchstaben des Alphabets beginnt. In Ps. **119** ist diese Form sogar bei achtversigen Strophen durchgeführt. Die meisten dieser alphabetischen Lieder gehören der späteren Periode der hebräischen Poesie an. In der neueren orientalischen Poesie kommt diese dichterische Kunstform noch häufiger vor.

Eine andre Kunstform ist der Stufenrhythmus. Er besteht darin, daß Gedanke oder Haupttonwort des vorhergehenden Verses im folgenden Vers immer wieder aufgenommen und fortgeführt wird. Er kommt namentlich in den sogenannten Stufenpsalmen (Ps. **120** bis **134**), nicht selten aber auch sonst vor.

Daß die Psalmen von vornherein bestimmt waren, gesungen zu werden, ist schon im ursprünglichen Wesen des Liedes begründet, geht aber auch aus den häufigen Ankündigungen des Dichters, er wolle singen und spielen, hervor. Manchmal werden dabei auch die Instrumente angegeben, mit denen der Gesang begleitet werden solle. Indes über die Art des Psalmengesanges wissen wir nichts Sicheres. Die in den Überschriften der Psalmen und einigen andern Zusätzen uns erhaltenen Angaben über die Gesangesweise und die Musikbegleitung mancher Psalmen geben keinen näheren Aufschluß. Eine sichere Tradition über den Psalmengesang hat sich nicht erhalten, selbst in der Synagoge nicht. Schon dem ältesten griechischen Übersetzer sind die Angaben in den Überschriften der Psalmen unverständlich gewesen. An feste Melodieen nach Art unsrer Choräle kann bei der Ungleichheit der Verse und Strophen im Wort- und Silbenmaß selbstverständlich nicht gedacht werden. Gewöhnlich denkt man sich die Singweisen in der Art der acht gregorianischen Psalmentöne oder der von Ambrosius in Mailand eingeführten orientalischen Psalmodie. Die Accentuation der poetischen Bücher der Psalmen, Prov. und Hiob, die übrigens eine andre ist als in den prosaischen Büchern, giebt nicht die Singweise an, sondern regelt nur den in der späteren Zeit an die Stelle des Gesanges getretenen kantilierenden Vortrag d. h. die mit lebendiger Modulation der Stimme verbundene Deklamation. Der Tempelgesang war wie auch die Tempelmusik Sache der Leviten. Die Beteiligung der Gemeinde scheint sich auf Responsorien beschränkt zu haben. Einzelne Psalmen mögen auch von Levitenchören, die einander im Wechselgesang respondierten, gesungen worden sein; wenigstens macht der zweite Teil von Ps. **24** den Eindruck, als ob er in solchem Wechselchor hätte gesungen werden sollen. Genaueres vergl. Riehm, bibl. Handwörterbuch, Art. Musik.

Litteratur.

Robert Lowth († 1787), de sacra poesi Hebraeorum, Oxford 1753; mit Anmerkungen von Joh. Dav. Michaelis, Göttingen 1758, 2. Ausg. 1777; mit neuen Zusätzen von Rosenmüller, Leipzig 1815. Herder, vom Geiste der hebräischen Poesie, 2 Teile, 1782. 83. (Bei Herder findet sich die erste Erkenntnis des Wesens des Parallelismus.) de Wette, Einleitung zum Kommentar über die Psalmen. Desgl. Kommentar von Hupfeld. Heinr. Ewald, die Dichter des Alten Bundes I, 1839; 2. Aufl. 1865. E. Meier, die Form der hebräischen Poesie, Tübingen 1853.

Kapitel II.

Die lyrische Poesie.

A. Die Psalmen.

§ 85.

Stellung und Name, Inhalt und Einteilung des Psalmenbuches.

Das Psalmenbuch eröffnet in unsern hebräischen Bibeln wie in den Handschriften der deutschen Juden die Reihe der Kethubim. Nach den Masoreten und den spanischen Handschriften geht dagegen den Psalmen die Chronik vorauf. Im Talmud ist das Büchlein Ruth vor die Psalmen gestellt, das ursprünglich hinter dem Buch der Richter stand und erst später in die dritte Abteilung versetzt ward. — In der Septuaginta und Vulgata stehen die poetischen Bücher zwischen den historischen und prophetischen. Den Psalmen ist dabei Hiob vorangestellt, weil man dieses Buch für das älteste, für vordavidisch hielt. — Die drei größeren poetischen Bücher, Psalmen, Proverbia und Hiob werden in dem Merkwort (סִיקָן) zusammengefaßt: אֱמֶת. Nur sie haben eine besondre, von der prosaischen abweichende poetische Accentuation erhalten.

Der Titel תְּהִלִּים ist eine sonst ungebräuchliche Pluralform von תְּהִלָּה; auch finden sich die Formen תִּהִלִּים oder תְּהִלִּין, auch תִּהִלֵּי d. h. Lobgesänge. Indes ist dies nur eine Benennung a potiori, die

offenbar nur aus dem gottesdienstlichen Gebrauche der Psalmen entstanden ist. Ebenso verhält es sich auch mit der Bezeichnung תְּפִלּוֹת, Gebete; als Gebet ist ausdrücklich nur Ps. **17** bezeichnet. Die griechische Benennung in der Septuaginta ist ψαλμοί d. h. lyrische Gedichte, die zum Saitenklang gesungen werden. Im N. T. heißt das Buch βίβλος ψαλμῶν, Luk. **20**, 42. Apostelgesch. **1**, 20. Im cod. Alexandr. heißt es ψαλτήριον, ein von dem Saiteninstrument auf die Liedersammlung übertragener Name; ähnlich die Namen neuerer Liedersammlungen: Zionsharfe, Leier und Schwert. Daher Luthers Bezeichnung: der Psalter. Andre allgemeine Bezeichnungen sind מִזְמוֹר und שִׁיר.

Das Buch enthält 150 ausschließlich zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmte Lieder, ist also das Gesangbuch des ATl. Bundesvolkes gewesen. Nach dem Aufhören des Tempelkultus ist es vorzugsweise Gebetbuch, auch für den Privatgebrauch (vergl. Ps. **102**) geblieben. Wegen dieser seiner Bestimmung sind Lieder mit ganz speziellen historischen Beziehungen, welche eben darum zum gottesdienstlichen Gebrauch nicht geeignet waren, auch wenn sie sonst religiösen Gehalts waren, also Lieder wie die, deren einige, z. B. Ex. **15**. 1. Sam. **2**, 1 ff. Jon. **2**, 2 ff. Jes. **38**, 9 ff., sich in den historischen Büchern erhalten haben, aus der Sammlung ausgeschlossen worden. Nur das Lied 2. Sam. **22** fand als Ps. **18** Aufnahme. Die aufgenommenen Lieder sind mannigfaltigen Charakters. Man unterscheidet nach Stimmung und Ton Lobpsalmen oder Hymnen, תְּהִלָּה; Bittpsalmen, תְּפִלָּה, zu denen auch die sogenannten Klage- und Bußpsalmen gehören; Dankpsalmen; Lehrgedichte, מַשְׂכִּיל (nach Hengstenberg). Nach dem Inhalt unterscheidet man Nationalpsalmen; Königspsalmen; persönliche Psalmen; endlich allgemeine gottesdienstliche Lieder, unter denen Hymnen, Tempelpsalmen und Lehrpsalmen besondre Arten bilden. — Die ganze Sammlung ist wie der Pentateuch in fünf Bücher eingeteilt.

1. Buch: Ps. **1—41**. Fast alle Psalmen dieses Buches sind in der Aufschrift David zugeschrieben, mit Ausnahme von Ps. **1. 2 (10)** und **33**; diese tragen keine Aufschrift. Es herrscht in ihnen der Gottesname Jhvh vor, der 272mal darin vorkommt, während Elohim nur fünfzehnmal sich findet. Am Schluß (**41**, 14) steht eine Doxologie.

2. Buch: Ps. **42—72**. Dieses Buch enthält zuerst sieben Psalmen, welche durch die Aufschriften den Söhnen Korachs zugeschrieben werden: Ps. **42—49** (Ps. **43**, der keine Aufschrift hat, bildet mit Ps. **42** einen Psalm). Ps. **50** wird Asaph zugeschrieben. Dann folgen achtzehn Psalmen,

welche Davids Namen tragen: Pſ. **51—70**; dazwiſchen ſtehen zwei namenloſe, Pſ. **66** und **67**. Ebenſo trägt Pſ. **71** keinen Namen. Der **72.** dagegen iſt Salomo zugeſchrieben. — In dieſem Buch herrſcht der Gottesname Elohim vor; derſelbe findet ſich 164mal, dagegen Jhvh nur 30mal. Am Schluß ſteht eine ausgeführtere Doxologie nebſt der Notiz: „ein Ende haben die Gebete Davids, des Sohnes Iſai.“

3. Buch: Pſ. **73—89**. Die elf Pſalmen **73—83** tragen Aſſaphs Namen. Es folgen drei Pſalmen, welche den Korachiten, und einer (Pſ. **86**), der David zugeſchrieben wird. Als Verfaſſer von Pſ. **88** ſind zuerſt die Söhne Korachs und ſodann Heman, als Verfaſſer von Pſ. **89** Ethan genannt. Bis Pſ. **83** herrſcht noch der Gottesname Elohim vor (43mal), während von da an Jhvh vorwaltet (44mal, davon bis Pſ. **83** nur 13mal). Am Schluß ſteht eine Doxologie.

4. Buch: Pſ. **90—106**. Pſ. **90** wird Moſe zugeſchrieben. Pſ. **91—100** ſind namenlos, wie überhaupt faſt die Hälfte der im 4. und 5. Buch enthaltenen Pſalmen. Pſ. **101** und **103** ſind davidiſch; die übrigen von **102** an ſind namenlos. Auch finden ſich in dieſem und dem letzten Buch der Pſalmen nicht wie in den drei erſten Büchern dunkle Angaben über den liturgiſchen Gebrauch der Pſalmen. Am Schluß ſteht eine Doxologie.

5. Buch: Pſ. **107—150**. Auf einen namenloſen (**107**) folgen drei davidiſche Pſalmen (**108—110**), dann drei namenloſe Hallelujapſalmen; ohne Namen ſind auch Pſ. **114—119**. Eine beſondre kleine Sammlung bilden die fünfzehn ſogenannten Stufenlieder, richtiger Wallfahrtslieder (שִׁיר הַמַּעֲלוֹת) Pſ. **120—134**, von denen vier David (**122. 124. 131. 133**), eines Salomo (**127**) zugeſchrieben wird. — In mehreren dieſer Lieder, aber nicht in allen, und in keinem ganz durchgeführt findet ſich die eigentümliche Form des ſogenannten Stufenrhythmus (ſ. § 84): es werden Worte oder der ganze Satz des letzten Gliedes eines Verſes im folgenden Verſe wiederholt, um den Gedanken weiter fortzuführen und Neues daran anzuknüpfen. Es iſt aber nicht richtig, wenn Geſenius, de Wette und Köſter meinen, dieſe Pſalmen hätten davon ihren Namen erhalten. Vielmehr heißen ſie ſo, weil ſie auf den Feſtwallfahrten geſungen zu werden pflegten. Iſt doch auch עלה die gebräuchliche Bezeichnung für die Reiſe nach Jeruſalem. — Die drei Pſalmen **135—137** ſind namenlos. Es folgen acht davidiſche Pſalmen **138—145**, und den Beſchluß machen fünf namenloſe Hallelujapſalmen.

In der Septuaginta und Vulgata iſt die Sonderung der einzelnen Pſalmen voneinander in einigen Fällen etwas anders als im hebräiſchen Text. Sie verbinden Pſ. **9** und **10** zu einem Pſalm; ebenſo Pſalm **114** und **115**. Dagegen trennen ſie Pſ. **116** in zwei Pſalmen (1. V. 1—9; 2. V. 10—19); und ebenſo Pſ. **147** (1. V. 1—11; 2. V. 12—20). Dadurch iſt natürlich auch die Zählung der einzelnen Pſalmen eine verſchiedene geworden: von Pſ. **11—113** bleibt die Zahl in der Septuaginta um eins zurück; Pſ. **114** und **115** trägt dann

in der Septuaginta die Nummer **113**, Pſ. **116** dagegen die Nummern **114** und **115**. Von **117—146** bleibt dann die Zahl wieder um eins hinter unſerer Zählung zurück; Pſ. **147** zerfällt in die Nummern **146** und **147**, und erſt von Pſ. **148** an treffen die Zahlen wieder zuſammen. — Angehängt iſt in der Septuaginta und Peſchito, in der äthiopiſchen und arabiſchen Überſetzung noch ein apokryphiſcher Pſalm Davids zur Feier ſeines Sieges über Goliath, jedoch mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß er außerhalb der Zahl ſtehe d. h. nicht zur kanoniſchen Sammlung gehöre. — Die Septuaginta hat in betreff ihrer Abweichungen bei Pſ. **9** und **10** recht; denn dieſe beiden Pſalmen bilden urſprünglich einen einzigen alphabetiſchen Pſalm, in welchem nur die alphabetiſche Anordnung nicht vollſtändig durchgeführt iſt. Dagegen iſt in den drei andern Fällen der Pſalmenteilung des maſoretiſchen Textes der Vorzug zu geben. — Urſprünglich haben auch Pſ. **42** und **43** einen Pſalm gebildet; der **43**. iſt die dritte Strophe des **42**., wie ſchon der Schlußrefrain zeigt. — Andre Pſalmen ſind aus verſchiedenen Pſalmſtücken zuſammengeſetzt: ſo Pſ. **19**, 2—7 und 8—15; manche auch aus Stücken ſolcher Pſalmen, welche in unſrer Sammlung ſtehen, ſo Pſ. **108** aus den Abſchnitten Pſ. **57**, 8—12 und Pſ. **60**, 7—14. — Ein Pſalm ſteht zweimal in unſrer Sammlung: Pſ. **14** wiederholt ſich mit wenigen Abänderungen in Pſ. **53**. Und ein anderer, nämlich Pſ. **18**, findet ſich auch in 2. Sam. **22**. Pſ. **70** iſt identiſch mit Pſ. **40**, 14—18, und in 1. Chron. **16**, 8—36 findet ſich ein aus Stellen in Pſ. **96**. **105**. **106**, 1 und 47 zuſammengeſetzter Pſalm.

§ 86.

Die Aufſchriften der Pſalmen. Die Verfaſſer und das Zeitalter der einzelnen Pſalmen.

1. Ohne Zweifel ſind im Pſalter Lieder aus ſehr verſchiedener Zeit und verſchiedenen Entwicklungsperioden der hebräiſchen Poeſie vereinigt. Die meiſten Pſalmen ſind mit Aufſchriften verſehen; bei 34 Pſalmen fehlen ſie. In den meiſten dieſer Aufſchriften iſt der Verfaſſer des betreffenden Pſalms angegeben. Als ſolche ſind genannt: Moſe für Pſ. **90**, David bei 73 Pſalmen, Salomo bei zwei (Pſ. **72** und **127**), Aſſaph bei zwölf, von denen einer (Pſ. **50**) im zweiten, die übrigen im dritten Buch ſtehen; ferner die Söhne

Korachs bei zehn (resp. elf) Psalmen, deren sieben im zweiten Buch und drei im dritten Buch stehen; endlich bei je einem Psalm die Esrachiter Heman (Ps. 88; daneben auch die Korachiten) und Ethan (Ps. 89).

Manchmal geben die Aufschriften auch die geschichtliche Situation an, in welcher der Dichter den Psalm verfaßt hat; so bei Ps. **3. 7. 18. 34. 51. 52. 54. 56. 57. 59. 60. 63.** (**102.**) **142.** Sonst enthalten sie Angaben über den Charakter oder die Dichtungsart des Liedes wie מִזְמוֹר, תְּהִלָּה u. a., über die Gesangsweise desselben und über die musikalische Begleitung beim Gesange des Psalms. Näheres s. in den Kommentaren.

Wenn nun die Angaben über die Verfasser und die historische Veranlassung der einzelnen Psalmen von den Verfassern selbst herrührten, wie Hengstenberg, Tholuck, Keil, Hävernick u. a. annehmen, so hätte die Kritik in betreff der Psalmen wenig zu thun. Allein jene Annahme ist, wenn sie auf alle Aufschriften ausgedehnt wird, sicher falsch. Die Möglichkeit, daß einzelne Dichter ihren Namen und auch die historische Veranlassung ihrer Lieder diesen selbst beigeschrieben haben, ist freilich nicht zu leugnen. Ja es ist sogar wahrscheinlich, daß dies manchmal geschehen ist, da die Propheten häufig dasselbe thun und dies bei arabischen Dichtern sogar Sitte ist. Daß aber viele Überschriften, und wohl die meisten, erst später von den Sammlern beigesetzt worden sind, ergiebt sich aus folgenden Gründen:

1) Weil die historischen Angaben mancher Aufschriften wörtlich oder fast wörtlich aus dem Buche Samuels entlehnt sind; so Ps. **18**, 1 aus 2. Sam. **22**, 1. Ps. **34**, 1 aus 1. Sam. **21**, 14. Ps. **51**, 2 aus 2. Sam. **12**. Ps. **52**, 2 aus 1. Sam. **22**, 9 ff. Ps. **54**, 2 aus 1. Sam. **23**, 19. Ps. **57**, 1 aus 1. Sam. **22**, 1. **24**, 1. Ps. **59**, 1 aus 1. Sam. **19**, 11 u. s. w. David selber aber konnte sie natürlich nicht aus dem Buch Samuels entlehnen.

2) Weil der Inhalt mancher Psalmen nicht zu der angegebenen Situation oder dem angegebenen Verfasser paßt, z. B. Ps. **5. 20. 59. 122. 144** u. a. Ein Teil der Überschrift von Ps. **30** ist nachweislich erst im 2. Jahrh. v. Chr. beigefügt.

3) Weil die Überschriften im Altertum nicht wie der Psalmentext selbst als feststehend betrachtet wurden; man hielt sich für berechtigt, sie aus eigner Vermutung zu erweitern und zu ergänzen. Schon in den Handschriften zeigt sich ein Schwanken. Die namen-

losen Ps. **66** und **67** werden in vier derselben dem David zugeschrieben. In den alten Übersetzungen tritt solche Freiheit gegenüber jenen Überschriften deutlich an den Tag. Namentlich die Septuaginta und die Peschito haben manche Psalmenaufschriften nicht oder nicht ganz, während sie in andern Psalmen, die im hebräischen Text keine Aufschriften haben, ihnen eine solche beigefügt oder die im hebräischen Text vorhandene erweitert haben. So fehlt in der Septuaginta z. B. bei Ps. **122. 124. 131** und **133** der Name Davids und in Ps. **127** der Name Salomos. Der Grund für dieses Fehlen ist jedenfalls der, daß der griechische Übersetzer in seinem hebräischen Exemplar diese Namen noch nicht vorfand. Umgekehrt schreibt die Septuaginta David noch vierzehn (resp. fünfzehn) andre Psalmen zu, und fügt bei Ps. **27. 93. 96. 97. 143** und **144** noch historische Angaben und bei andren Psalmen liturgische Angaben bei. Die Ps. **138. 146—148** schreibt sie den Propheten Haggai und Sacharja, Ps. **137** dem Jeremia zu. In der Peschito und in der arabischen Version der Londoner Polyglotte sind die Aufschriften teilweise von christlichen Verfassern beigesetzt, wie ihr Inhalt zeigt; dieselben beziehen sich meistens auf den Inhalt und enthalten Vermutungen über die historische Veranlassung der Psalmen. Aber auch andre Aufschriften kommen vor. So soll Ps. **45** nach der Peschito von den Söhnen Korachs zur Zeit Mosis geschrieben sein.

4) Der Umstand, daß als Verfasser der Psalmen außer Salomo und Mose nur David und die Tempelsänger seiner Zeit genannt werden, deutet darauf hin, daß es eine auf Vermutung beruhende Überlieferung ist, welche die Psalmen auf die wenigen als Psalmendichter und -sänger bekannten Namen zurückführt, wie die Überlieferung gewöhnlich hochgeschätzte litterarische Produkte, über deren Ursprung nichts Sicheres bekannt ist, auf einige berühmte Namen verteilt.

Es verhält sich also mit diesen Überschriften sicherlich ebenso wie mit den Überschriften der NTl. Briefe, von denen jedermann zugiebt, daß sie nur aus späterer Überlieferung oder Vermutung gemachte Zusätze sind. — Nicht erst, wie Hengstenberg angiebt, eine Dissertation Vogels (Halle 1767) hat Zweifel gegen die Echtheit der Psalmenaufschriften erregt, sondern schon Theodorus von Mopsuestia hat sie gehegt; ebenso Melanchthons Kollege Rudinger in Wittenberg 1580. 81.

Wenn aber auch die Aufschriften großenteils nicht von den Verfassern herrühren und nicht ohne weiteres als glaubwürdige

Zeugnisse hingenommen werden dürfen, so haben doch viele Kritiker wie de Wette, Olshausen, auch Hupfeld, denselben zu wenig Bedeutung beigelegt. Den Wert und die Bedeutung des ältesten Überlieferungszeugnisses über die Verfasser der einzelnen Psalmen haben sie jedenfalls. Namentlich wenn in einer Überschrift Begebenheiten angeführt oder Einzelheiten erwähnt werden, von denen uns die geschichtlichen Bücher des A. T. keine Kunde geben, so haben diese Überschriften, die jedenfalls sehr alt sein müssen, vollen Anspruch auf besondre Beachtung. So ist z. B. in Ps. 7, 1 ein Benjaminiter Kusch erwähnt, der David verleumdet haben muß, von welchem wir aber sonst nichts wissen. Das Gleiche gilt von der Aufschrift in Ps. **60**, 2 vergl. 2. Sam. **8**, 3—14. **10**, 16. — Daß Aufschriften alt sein können und daß sie den Liedern schon sehr früh müssen beigegeben worden sein, zeigt auch die Analogie. So muß, wie die Stelle Jes. **38**, 9 beweist, eine Überschrift des Dankliedes Hiskias nach seiner Genesung von dem Redaktor des Buches des Jesaja jedenfalls schon vorgefunden worden sein. — Auch der Umstand, daß viele Psalmen der späteren Zeit keine Überschriften haben, sowie daß kein Hallelujapsalm David zugeschrieben wird, zeigt, daß den Überschriften nicht ohne weiteres alle Glaubwürdigkeit abgesprochen werden darf. Allerdings kann eine Überschrift wie die von Ps. **30** erst seit der makkabäischen Zeit geschrieben worden sein (s. oben 2).

Eine besonnene Kritik wird dem ältesten Überlieferungszeugnis zwar nicht unbedingt trauen, aber auch nicht ohne weiteres mißtrauen. Ihre Aufgabe ist, bei jedem einzelnen Psalm die Glaubwürdigkeit desselben zu untersuchen. Dabei ist die Kritik vorzugsweise auf die inneren Gründe angewiesen, also auf die historischen Zeitverhältnisse, die ein Psalm voraussetzt, auf die persönliche Lage des Dichters, auf den sprachlichen und poetischen Charakter eines Psalms, seine Eigentümlichkeiten und ein etwa vorhandenes Verwandtschafts- oder Abhängigkeitsverhältnis zu andern Psalmen und andern Schriftstücken des A. T. Indes würde es zu weit führen, hier auf die Kritik der einzelnen Psalmen näher einzugehen.

2. Die Verfasser der Psalmen. Von den 73 Psalmen, welche David zugeschrieben werden, muß ihm jedenfalls eine größere Anzahl wirklich zugehören, sonst ließe sich nicht begreifen, daß David schon sehr frühzeitig als Psalmensänger berühmt war (vergl. 2. Sam. **1**, 17 ff.) und immer als der Meister im Psalmengesange

galt (vergl. 2. Sam. **23**, 1. Am. **6**, 5). Darum werden ihm auch so viele Psalmen zugeschrieben. Schon die Unterschrift des zweiten Buches legt ihm daher die meisten vorausgehenden Psalmen bei, und später trug der ganze Psalter seinen Namen. Wie hätten ihm soviele Psalmen zugeschrieben werden können, wenn nicht wenigstens ein Teil davon ihm wirklich angehörte? Es steht fest, daß von Davids Zeit an in Jerusalem beim Gottesdienste Psalmen gesungen wurden. Gewiß waren es vorzugsweise die von ihm und von den von ihm angestellten Sangmeistern herrührenden Lieder. Wie sollten sich nicht manche derselben erhalten und in das Gesangbuch Israels Eingang gefunden haben? Oder sollten im Exil alle früher im Kultus gebrauchten Lieder verloren gegangen und aus dem Bewußtsein Israels ausgetilgt worden sein? — Manche derjenigen Psalmen, welche den Namen Davids tragen, kann man ihm auch mit voller Sicherheit zuschreiben; so Ps. **3. 7. 8. 18. 19. 23. 24. 29. 32. 51** u. a. Dagegen kann man ihm Psalmen wie **5. 14. 53. 108. 122. 124. 144** mit gleicher Bestimmtheit absprechen. — In betreff derjenigen, bei denen keine entscheidenden Gründe gegen die davidische Abkunft, aber auch keine offen vorliegenden Gründe für David sprechen, muß so verfahren werden, daß zunächst die Eigentümlichkeiten, welche die mit Sicherheit oder mit der größten Wahrscheinlichkeit David zugehörigen Psalmen in der Darstellungsweise, im Sprachgebrauch, in den Bildern, Vorstellungen und Gedankenverbindungen, im Versbau, überhaupt in ihrem ganzen religiösen, poetischen und sprachlichen Charakter aufweisen, zusammengestellt werden. Diese sind dann als Merkmale zu gebrauchen, an welchen man die davidische Abkunft jener Psalmen, falls diese nicht offenbare Nachahmungen sind, erkennen kann. Weisen sie keine solche Merkmale auf, so muß ihre davidische Abkunft dahingestellt bleiben.

In dieser Beziehung hat die Kritik noch viel zu thun. Das einschlägige Material, das sich zerstreut in den Kommentaren von Hengstenberg, Hitzig, Delitzsch und Ewald findet, bedarf gar sehr der Sichtung. — Hupfeld zwar bezweifelt die Möglichkeit, die davidische Abkunft der einzelnen Psalmen zu ermitteln, da uns nur das eine Stück 2. Sam. 1, 18 ff. als unzweifelhaft davidisch bekannt sei. Indes giebt es doch Psalmen, deren davidische Abkunft zu bezweifeln kein Grund vorliegt. Wenn nun geübte Hymnologen aus der Eigentümlichkeit vieler Kirchenlieder erkennen können, ob sie einem Luther oder einem Paul Gerhard, einem Tersteegen oder Angelus Silesius angehören, so dürfte dies auch bei den davidischen Psalmen der Fall sein.

Die beiden Salomo zugeschriebenen Ps. **72** und **127** rühren schwerlich von ihm her.

Assaph wird öfter in der Chronik neben Heman und Ethan genannt als ein von David angestellter levitischer Sang- und Musikmeister (1. Chron. **25**, 1 ff. **15**, 17 ff. **16**, 5. **6**, 16—32). In der Stelle 2. Chron. **29**, 30 wird Assaph הַחֹזֶה genannt. Danach hat Hiskia Lieder Davids und Assaphs durch die levitischen Sänger singen lassen. Es müssen also Lieder von ihm im gottesdienstlichen Gebrauch gewesen sein, und er muß als Psalmendichter nächst David am berühmtesten gewesen sein. Dies ergiebt sich auch aus Neh. **12**, 46; an dieser Stelle werden David und Assaph als die ersten Sänger in Israels Vorzeit nebeneinander genannt. Von den ihm zugeschriebenen Psalmen kann ihm mit der größten Sicherheit Ps. **50** beigelegt werden. Bei andern ist die Zugehörigkeit zum davidischen Zeitalter sehr zweifelhaft. Da Assaphs Nachkommen eine Sängerfamilie bildeten, die noch unter Josaphat (2. Chron. **20**, 14), unter Hiskia (2. Chron. **29**, 13) und in der nachexilischen Zeit (Esr. **2**, 41. **3**, 10. Neh. **7**, 44. **11**, 22) erwähnt werden, so können einige Psalmen, die seinen Namen tragen, möglicherweise seinen Nachkommen angehören.

Die Söhne Korachs (vergl. Num. **26**, 11 mit Num. **16**) werden in der Chronik öfter teils als Thürhüter des Heiligtums, teils als Sänger erwähnt, und zwar in der Zeit Davids (1. Chron. **9**, 17. **6**, 18—23. **25**. **26**, 1—19), in der Josaphats (2. Chron. **20**, 19) und in der nachexilischen Zeit (Neh. **11**, 19. 1. Chron. **9**, 17). Der Plural in sämtlichen Aufschriften ist wohl mit Bleek daraus zu erklären, daß es eine Sammlung von Liedern der Glieder dieser Familie gab, aus welcher die betreffenden Psalmen in das Psalmbuch herübergenommen wurden.

In Ps. **88** finden sich zwei Aufschriften. In der ersten ist der Psalm als korachitisch bezeichnet; in der andern ist Heman der Esrachiter als Verfasser genannt. Gewöhnlich hält man nun Heman für einen Korachiten; und einen Korachiten namens Heman hat es auch wirklich gegeben; nach 1. Chron. **6**, 18—23. **15**, 17. 19 war er von David neben Assaph und Ethan zum Musik- und Sangmeister bestellt. Freilich geht aus diesen Stellen nicht hervor, inwiefern der korachitische Heman ein Esrachiter gewesen ist, da keiner seiner Vorfahren Esrach oder Serach heißt. Dagegen wird 1. Kön. **5**, 11 ein durch seine Weisheit berühmter Spruchdichter Heman erwähnt;

dieser wird in 1. Chron. 2, 6 geradezu ein Sohn Serachs genannt, soll indes kein Levit, sondern aus dem Stamme Juda gewesen sein. Ist diese Angabe richtig, so muß man mit Delitzsch urteilen, daß unser Esrachit Heman mit dem Korachiten Heman nichts zu thun hat. Somit widersprechen sich die beiden Aufschriften; die zweite von ihnen ist jedenfalls die ältere. Letzteres nimmt auch Hupfeld an.

Riehm hält die Sache übrigens nicht für ganz ausgemacht. Die Angabe des Chronisten (I. 2, 6), Heman sei ein Nachkomme Serachs, des Sohnes Judas (Gen. 38, 30), gewesen, wird aus einem doppelten Grunde verdächtig. Nämlich erstens werden Heman, Ethan, Kalkol und Dara (= Darda), die doch nach 1. Kön. 5, 11 Zeitgenossen Salomos gewesen zu sein scheinen, ohne weiteres als Söhne Serachs, des Sohnes Judas, bezeichnet; damit wird ein fast tausendjähriger Zeitraum übersprungen, während die Chronik sonst die Zwischenglieder gewöhnlich angiebt. Und zweitens werden Heman, Kalkol und Darda in 1. Kön. 5, 11 neben dem Esrachiten Ethan als Söhne Machols bezeichnet, während der Chronist (I. 2, 6), im Widerspruch damit alle vier zu Söhnen Serachs macht. — Ob nun der Weise Heman (1. Kön. 5) und der davidische Sangmeister (1. Chron. 6) dieselbe Person waren, deren Abkunft nur verschieden angegeben wurde (nach ältester Angabe Sohn Machols, nach jüngerer Angabe bald als Esrachiter aus dem Stamme Juda, bald als korachitischer Levit), oder ob beide in der Aufschrift von Ps. 88 miteinander verwechselt sind, wird sich mit Sicherheit nicht mehr entscheiden lassen. Die letztere Möglichkeit ist nach dem Chronisten die wahrscheinlichere, vergl. Riehm, bibl. Handwörterbuch, Art. Heman.

Als Verfasser von Ps. 89 ist Ethan der Esrachite genannt. Nach Delitzsch ist er identisch mit dem in 1. Kön. 5, 11 genannten Weisen. Die Bezeichnung Ethans als Esrachiter erklärt der Chronist (I. 2, 6) damit, daß er ihn wie den Heman zum Sohne des ca. 900 Jahre früher lebenden Serach macht. Dagegen unterscheidet der Chronist von ihm zwei Leviten: der eine Ethan stammt aus der Linie Gersom (I. 6, 27); der andre, zur Linie Merari gehörig, wird neben Heman und Asaph als dritter Musikmeister Davids genannt (I. 6, 29. 15, 17. 19). Wahrscheinlich ist hier der letztere gemeint, wiewohl unter seinen Vorfahren kein Serach genannt ist. Das Interesse, diese Sangmeister auf die levitische Sängerklasse zurückzuführen, hat die in 1. Chron. 6 enthaltenen Stammbäume erzeugt. Über den Versuch einer Ausgleichung der widersprechenden Angaben des Buches der Könige und des Chronisten über Ethan s. Riehm, bibl. Handwörterbuch, Art. Ethan. —

Überhaupt aber ist es sehr fraglich, ob Ps. 88 und 89 der salomonischen Zeit angehören können. Dagegen spricht vornehmlich der Inhalt von Ps. 89, 39 ff. Die Glaubwürdigkeit beider Inschriften ist darum zweifelhaft, wie es auch bei der Überschrift des Mosi zugeschriebenen 90. Psalms der Fall ist.

3. Das Zeitalter. Bei denjenigen Psalmen, welche man dem in der Überschrift genannten Verfasser absprechen muß, sowie bei den namenlosen Psalmen muß man sich in der Regel damit begnügen, im allgemeinen das Zeitalter des Psalms zu ermitteln. Denn die meisten sind so allgemein gehalten, daß die Kritik keine sichern Anhaltspunkte zur Ermittelung der Verfasser hat.

Dies ist auch sonst bei religiösen Liedern der Fall. Wer wollte aus dem Liede: „Jesus meine Zuversicht" auf die Kurfürstin Luise Henriette von Brandenburg als Dichterin des Liedes schließen? — Die falsch historisierende Psalmenkritik Hitzigs bewegt sich darum auch fast überall in teilweis haltlosen Hypothesen. So schreibt Hitzig viele Psalmen, besonders alle von Ps. 22—41 dem Jeremia zu. Indes nur von einem oder zweien ist es wahrscheinlich, daß Jeremia wirklich ihr Dichter ist.

Selbst in der Bestimmung des Zeitalters der einzelnen Psalmen sind die Urteile noch sehr schwankend. Ps. 68 wird von manchen wie de Wette und Hitzig zu den ältesten und originellsten Psalmen gerechnet, während andre wie Gesenius und Ewald ihn zu den späteren zählen. Ps. 9 und 10 ist nach Hitzig davidischen, nach Ewald nachexilischen Ursprungs.

Bei einer großen Anzahl von Psalmen läßt sich freilich mit Sicherheit sagen, daß sie dem Exil oder der nachexilischen Zeit angehören. Es sind die zuverlässigsten Anhaltspunkte für die Kritik mancher Psalmen, wenn in ihnen entweder das Bestehen des Reiches und des Königtums, oder wenn das Exil als gegenwärtig oder als vergangen vorausgesetzt wird. Auch läßt sich aus Ton und Inhalt manches Psalms entnehmen, ob er in guten Zeiten der Macht und Blüte des Reichs oder in den Zeiten des Verfalls gedichtet ist. Auch geben deutliche Beziehungen auf einzelne besonders bedeutende Thatsachen, z. B. auf die Vernichtung des Heeres Sanheribs, manchmal erwünschte Anhaltspunkte. Sonst muß man sich vielfach darauf beschränken, einen Unterschied zwischen älteren und jüngeren Psalmen zu machen. In dieser Beziehung gilt der Kanon de Wettes: je schwieriger, konziser und unbeholfener die Sprache, je kühner und origineller die Gedanken, um so älter; je fließender, leichter und breiter die Sprache, und je mehr Nachahmung nachweisbar, um so

jünger sind die Psalmen. — Ein andres Merkmal, an welchem man die Psalmen der späteren Zeit erkennen kann, ist die Unreinheit der Sprache, namentlich häufige Chaldaismen; jedoch beweist umgekehrt reine Sprache noch nicht für hohes Alter (z. B. Habakuk). — Zu den spätesten Psalmen gehören außer manchen Klagepsalmen namentlich die Hallelujapsalmen, überhaupt die Tempelpsalmen, auch die aus Stücken anderer Psalmen zusammengesetzten, sowie mehrere alphabetische Psalmen.

Nachdem schon früher einzelne Psalmen von verschiedenen Auslegern in die makkabäische Zeit versetzt worden waren, haben dies Hitzig, Olshausen, v. Lengerke in großem Maßstabe gethan.

Nach Hitzig sind die drei letzten Bücher samt und sonders makkabäisch, nebst Ps. **1** und **2**. Nach Olshausen gehören weitaus die meisten Psalmen der makkabäischen Zeit an. Er setzt den Abschluß der Psalmensammlung unter Simon Makkabäus (143—135) oder Johannes Hyrkanus (135—105 v. Chr.); Hitzig geht sogar auf das Jahr 85 herab. Das sind jedenfalls Verirrungen der Kritik.

Allerdings legen uns einzelne Psalmen wie **44**, **60** und besonders **74** die Frage vor, ob überhaupt makkabäische Psalmen im Psalmbuche vorkommen können. Diese Frage wird verneint von Gesenius (Hall. Allg. Litteraturzeitung 1816, Nr. 81), Ewald (Jahrbb. der biblischen Wissenschaft VI, S. 20—32) und Bleek aus folgenden Hauptgründen:

1) Nach 2. Makk. **2**, 13 ist unser Psalmbuch schon zur Zeit Nehemias, also gegen 300 Jahre vor dem makkabäischen Zeitalter, vorhanden gewesen und mit den Schriften der Propheten verbunden worden.

Indes dieser Grund ist nicht stichhaltig; denn aus der angeführten Stelle des Makkabäerbuches ist gar nicht zu ersehen, daß von unsrem Psalmbuch nach seinem gegenwärtigen Umfang die Rede ist.

2) Aus der Vergleichung von 1. Chron. **16**, 36 mit Ps. **106**, 48 ergiebt sich, daß unsre Psalmensammlung mit den Schlußdoxologieen der einzelnen Bücher schon vor Abfassung der Chronik vorhanden war. Die Chronik aber ist gegen Ende der Perserherrschaft, jedenfalls noch in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. v. Chr. geschrieben (§ 106). Wenn nun unser Psalmbuch schon 150 Jahre vor der makkabäischen Erhebung in seiner jetzigen Gestalt vorhanden war, so kann es keine größere Anzahl makkabäischer Psalmen enthalten.

In das aus Stellen der Pf. **105. 96** und **106** zusammengesetzte Lied 1. Chron. **16**, 8—36 ist nämlich auch die eigentlich nicht zu Pf. **106** gehörige, sondern den Schluß des vierten Buchs bezeichnende Schlußdoxologie aufgenommen. Es müssen also wenigstens die vier ersten Psalmbücher mit ihrer Schlußdoxologie vor Abfassung der Chronik bereits vorhanden gewesen sein. — Indes ist dadurch die Möglichkeit, daß in die vorhandenen Sammlungen später noch einzelne Psalmen eingeschaltet wurden, nicht schlechterdings ausgeschlossen, obschon eine solche Einschaltung allerdings nicht recht wahrscheinlich ist. Am ersten könnte man sie von Pf. **74** annehmen (s. unten).

3) Die Übersetzung der Septuaginta war zur Zeit des Enkels des Jesus Sirach (um 130) schon vorhanden. Sie enthält aber alle Psalmen in derselben Reihenfolge, wie sie uns jetzt vorliegen.

Auch dies ist ein gewichtiger Grund; denn gewiß ist die Psalmenübersetzung in der Septuaginta nicht später, wahrscheinlich früher verfaßt als im makkabäischen Zeitalter. Es wäre freilich nicht ganz undenkbar, daß die griechische Übersetzung anfangs noch nicht alle Psalmen enthielt und daß sie erst später aus dem hebräischen Psalmbuch vervollständigt ward.

4) Unter den angeblich makkabäischen Psalmen sind mehrere, welche durch die Überschrift David zugeschrieben werden. Wären dieselben aber so kurz vor Abschluß des Kanons gedichtet, so wäre ein solcher Irrtum über den Verfasser nicht begreiflich.

Auch dieser Grund ist von Bedeutung, aber nicht ganz entscheidend. Denn auch das Lied 1. Chron. **16**, 8—36 wird vom Verfasser der Chronik David zugeschrieben. Gleichwohl ist es aus drei Psalmen zusammengesetzt, von denen zwei jedenfalls der nachexilischen Zeit angehören.

5) Auf die verhältnismäßig noch reine Sprache der angeblich makkabäischen Psalmen darf man sich noch weniger berufen.

Die angeführten Gründe, wenigstens die unter Nr. 2—4, machen die Annahme makkabäischer Psalmen sehr unwahrscheinlich. Und da sich für die angeblich makkabäischen Psalmen immer auch Situationen aus früherer Zeit nachweisen lassen, aus welchen dieselben begreiflich sind, so kann man das Vorhandensein makkabäischer Psalmen entschieden in Abrede stellen. Besonders Pf. **74** (s. oben Nr. 2), bei welchem die Abfassung im makkabäischen Zeitalter am scheinbarsten begründet werden kann, erklärt sich noch besser aus der Zeit gleich nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Chaldäer. Und daß Pf. **74** wirklich dieser Zeit angehört, wird durch eine Vergleichung desselben mit Thren. **2** zur Gewißheit

erhoben (vergl. Thren. 2, 3 mit Ps. 74, 11. Thren. 2, 6 mit Ps. 74, 4. Thr. 2, 9 mit Ps. 74, 9).

Neuere Kritiker pflegen die meisten Psalmen in die nachexilische Zeit herabzurücken. Aber es ist ein logischer Fehler, Psalmen, deren vorexilische Abkunft nicht nachweisbar ist, deshalb in die nachexilische Zeit zu setzen, weil sie im Gesangbuch der nachexilischen Juden stehen. Zu dieser Herabsetzung der Psalmen in die späte Zeit verleitet auch das Vorurteil, als ob manche Ideen erst in der nachexilischen Zeit vorauszusetzen seien, z. B. die Idee von Jerusalem als der Stadt, in welcher man Gott nahe ist, das starke Bewußtsein der Versündigung Israels an Jhvh, der ausgebildete Gegensatz der Frommen und der Gottlosen. Mancher wie Reuß hat sich von der israelitischen Religionsgeschichte die Anschauung gebildet, daß sich die Religion Israels aus rohen Anfängen allmählich und in stetigem Fortschritt zu geistigeren Auffassungen entwickelt habe. Ob diese Vorstellung aber richtig sei, hat sich gerade an den Psalmen erst noch zu bewähren. Reuß erkennt an, daß sich in den Psalmen ein dem Geiste des Evangeliums verwandter Geist kundgebe und daß auch in den Propheten wesentlich dieselben Begriffe von Gottes Wesen und den Pflichten der Menschen sich finden wie in den Psalmen. Und dieser dem Evangelium verwandte Geist soll nicht der Geist der Zeit des Prophetismus, sondern der Geist des an den Gesetzesbuchstaben sich bindenden, in Werkgerechtigkeit versinkenden Judaismus sein? Der Judaismus konnte sich wohl erheben an dem Liederschatz aus älterer Zeit, ihn zu erzeugen vermochte er nicht. Wie zur Zeit Esras die Bußgebete lauteten, kann man aus Esr. 9, 6 ff., wie man kurz vor der Makkabäerzeit betete, aus Dan. 9 lernen. Man würde seinem Verständnis für den religiösen wie für den dichterischen Charakter von Psalmen wie Ps. 42 oder 51 ein schlechtes Zeugnis ausstellen, wollte man sie in die nachexilische Zeit versetzen.

Dazu kommt, daß sich schon in Jes. 12 Entlehnungen nicht bloß aus Ex. 15, 2, sondern auch schon dieselbe doxologische Formel wie in Ps. 105, 1 (vergl. 1. Chron. 16, 8) finden. In Jer. 33, 11 steht ein Anklang an Ps. 106, 1. Und das sind die Klänge der spätesten Tempelpsalmen der zwei letzten Bücher. Wenn nun schon diese den Zeiten Jesajas und Jeremias angehören, wieviel mehr werden die originellen Psalmen in vorexilischer Zeit entstanden sein müssen.

§ 87.

Die Entstehung der Sammlung.

Die Einteilung der Sammlung in fünf Bücher ist uralt; sie findet sich schon in der Septuaginta. Jedenfalls aber hat sich die Sammlung allmählich gebildet. Sie ist nicht, wie Hengstenberg meint, auf einmal veranstaltet worden. Sonst wäre sie gewiß anders geartet; namentlich die David zugeschriebenen Psalmen wären dann sicherlich nicht in alle fünf Bücher zerstreut. Dies läßt sich um so zuversichtlicher behaupten, da doch teilweise die einem und demselben Verfasser zugeschriebenen Psalmen zusammengestellt sind. Die fünf Bücher sind vielmehr ebenso viele besondre Sammlungen, von denen immer die jüngere an die ältere angehängt ist. Denn 1) nur innerhalb ein und desselben Buches ist immer eine bestimmte Anordnung der einzelnen Psalmen durchgeführt, während sich in den folgenden Büchern wieder Psalmen finden, welche nach jener Anordnung in das vorausgehende Buch hätten aufgenommen werden müssen. 2) Derselbe Psalm findet sich in verschiedenen Büchern in zweifacher Gestalt: so Ps. **14** und **53**; **40**, 14 ff. ist ähnlich mit Ps. **70**; Ps. **108** ist zusammengesetzt aus Ps. **57**, 8—12 und **60**, 7—14. Solche Wiederholung wäre unbegreiflich, wenn sie von demselben Redaktor vorgenommen wäre. 3) Am Ende des zweiten Buches steht in Ps. **72**, 20 die Notiz: „ein Ende haben die Gebete Davids, des Sohnes Isai", während doch im vierten und fünften Buch noch davidische Psalmen folgen (vergl. Hiob **32**, 40. Jer. **51**, 64). Diese Notiz erklärt sich befriedigend nur durch die Annahme, daß die zwei ersten Bücher eine Sammlung für sich gebildet haben und daß der Sammler des dritten Buches diese Unterschrift beigesetzt hat, als er seine Sammlung beifügte.

Die älteste Sammlung ist jedenfalls das erste Buch, welches fast lauter davidische Psalmen enthält. — Das zweite Buch enthält Nachträge dazu, auch einen salomonischen Psalm (**72**) und einen Psalm von Asaph (**50**). Zwei Psalmen sind aus dem ersten Buch wiederholt. Die Ps. **42—49** sind wahrscheinlich einem besondren korachitischen Liederbuch entnommen. Dafür spricht, daß nicht ein Dichter als Verfasser genannt ist, sondern die korachitische Sängerfamilie. — Ein späterer Nachtrag zu diesen zwei Büchern ist dann das dritte Buch; Ps. **73—83** scheinen einer besondren Sammlung

von Liedern unter dem Namen Assaphs und Ps. **84. 85** und **87** dem korachitischen Liederbuch entnommen zu sein. — Beträchtlich späterer Zeit gehören wieder die ebenfalls nacheinander entstandenen zwei letzten Bücher an. In ihnen kommen die teilweise rätselhaften musikalischen Aufschriften nicht mehr vor. Daß hier eine neue Sammlung beginnt, geht schon daraus hervor, daß das vierte Buch mit einem mosaischen Psalm eröffnet wird und daß hier die Namenlosigkeit der Psalmen Regel wird. Zu den davidischen Psalmen weiß der Sammler des vierten Buches nur zwei nachzutragen. Das fünfte Buch bietet eine durch immer neue Nachträge vermehrte Nachlese. Eine besondre Sammlung darin bildeten die Wallfahrtspsalmen (**120—134**). — Wegen der Benutzung mehrerer Psalmen in der bereits besprochenen Stelle der Chronik (1. Chron. **16**, 8—36) ist anzunehmen, daß die ganze Sammlung bereits vor Abfassung der Chronik beendet war.

Innerhalb der einzelnen Bücher ist die Aneinanderreihung der Psalmen vielfach auch durch Ähnlichkeit des Inhalts, teils durch zufällige äußerliche Ähnlichkeiten bestimmt, namentlich dadurch, daß in zwei Psalmen, besonders an ihrem Anfang und Schluß, derselbe nicht ganz gewöhnliche Ausdruck oder dieselbe Redensart vorkommt. Vergl. z. B. den Schluß von Ps. **32** mit dem Beginn von Ps. **33**. In Ps. **111—117** und **146—150** stehen die Hallelujapsalmen zusammen. Ps. **34** und **35** sind zusammengestellt, weil in ihnen allein der Engel Jhvhs vorkommt. — Dieselbe Aneinanderreihung nach solchen zufälligen Ähnlichkeiten in gewissen Stichwörtern läßt sich auch in manchen Partieen des Spruchbuchs nachweisen.

Übrigens sind behufs des liturgischen Gebrauchs zu manchen Psalmen in späterer Zeit kleine Zusätze gemacht worden, z. B. Ps. **51**, 20 f. Manchmal ist auch der Text im Hinblick auf spätere Verhältnisse etwas geändert worden, wie die Vergleichung von Ps. **14** und **53** zeigt. Die Sammler verfuhren dabei nach richtigeren Grundsätzen als manche unsrer modernen Gesangbuchsredaktoren: ihnen kam es nicht darauf an, die Lieder in ihrer ursprünglichen Gestalt mitzuteilen, vielmehr stellten sie bei der Textredaktion den Gesichtspunkt in den Vordergrund, daß die Lieder zum gottesdienstlichen Gebrauche geeignet sein möchten.

§ 88.

Die Bedeutung des Psalmbuchs als Offenbarungsurkunde.

1. Das A. T. selbst bezeugt, daß die Begeisterung des von der Macht einer religiösen Idee ergriffenen Dichters vom Geiste Jhvhs herstammt und daß eigentlich Jhvh selber es ist, der dem Psalmisten seine Lieder schenkt, vergl. Hiob **35**, 10. Ps. **49**, 5. Auch der Dichter ist sich dessen bewußt, daß seine Begeisterung keine von ihm selbst willkürlich erzeugte ist und daß er einer inneren Nötigung folgt, nämlich der Macht der Idee, die ihn ergreift. Jede wahre Idee aber stammt aus Gott. Und so ist bei allen Völkern die Anschauung verbreitet, daß der Dichter ein von der Gottheit Inspirierter sei. Das A. T. bezeichnet in Ex. **15**, 20 eine Liederdichterin wie Mirjam ausdrücklich als נְבִיאָה; ebenso Debora in Richt. **4**, 4. Das Wort נבא im ni. und hithp. wird auch vom Singen geistlicher Lieder gebraucht, vergl. 1. Sam. **10**, 5 f. 1. Chron. **25**, 1—3. Und wiederum die Bezeichnung חֹזֶה wird auf Dichter (מְשׁוֹרֵר) angewendet wie Heman (1. Chron. **25**, 5), oder Assaph (2. Chron. **29**, 30), oder Jeduthun (2. Chron. **35**, 15); vergl. 1. Chron. **15**, 19.

Die jüdische Theologie, namentlich Maimonides und Abarbanel, machten nun in ihrer Inspirationslehre zwischen den eigentlichen prophetischen Schriften und den Hagiographen den Unterschied, daß jene vom רוּחַ הַנְּבוּאָה, diese dagegen nur von dem רוּחַ הַקֹּדֶשׁ eingegeben seien, eine Unterscheidung, die zwar dogmatisch nicht richtig formuliert ist, aber doch auf einer richtigen Erkenntnis des verschiedenen Verhältnisses dieser Klassen heiliger Schriften zur Offenbarung beruht. Aber darum ist der Psalter doch ein sehr wesentlicher, integrierender Bestandteil der Sammlung ATl. Offenbarungsurkunden.

Freilich sind die Psalmen ebenso wie die andern poetischen Bücher nicht in unmittelbarer, sondern nur in mittelbarer Weise Beurkundungen der ATl. Gottesoffenbarung. Ihre Verfasser haben nicht wie die Propheten besondre ihnen zu teil gewordene Offenbarungen Gottes andern mitzuteilen. Nicht heißt es von ihnen: וַיֹּאמֶר י oder: es erging das Wort Jhvhs an sie; nur vereinzelt wie in Ps. **12**, 6 steht: es spricht Jhvh. Auch ist dieser Ausdruck dem bei den Propheten vorkommenden nicht ganz gleich. Nur selten führt der Psalmist eine besondre Gottesoffenbarung an, die dann

gleichsam der Text wird, dessen Eindruck auf sein Gemüt das Lied spiegelt. Manchmal aber enthält der an den Dichter ergangene Gottesspruch nur allgemeine religiöse Wahrheiten, die mit dichterischer Freiheit in das Gewand besondrer Offenbarungen gekleidet sind. Die Psalmendichter reden und schreiben nicht als Offenbarungsempfänger und -mittler, selbst wenn sie wie Jeremia (falls einige Psalmen ihm angehören) ihrer sonstigen Berufsstellung nach solche gewesen wären. Als Psalmendichter wollen sie nur ihr Herz vor Gott ausschütten, ihre Klagen und Befürchtungen, ihre Hoffnungen und ihren Dank vor Gott bringen. So stehen die Psalmen in einem etwas entfernteren Verhältnis zur Offenbarung als die prophetischen Schriften, und wegen dieses nur mittelbaren Verhältnisses zur ATl. Offenbarung stehen die poetischen Schriften in einer dritten besondren Abteilung des Kanons.

Dennoch sind sie als Urkunden der ATl. Offenbarung zu betrachten; sie können diese Geltung mit gleichem Rechte für sich in Anspruch nehmen, mit welchem z. B. die aus seiner eigensten christlichen Lebenserfahrung heraus geflossenen Worte des Apostel Paulus in Röm. 7, 7—25 oder 8, 31—39 als Beurkundung der NTl. Offenbarung betrachtet werden. Die Psalmen sind unter dem frischen Eindruck der noch fortgehenden Offenbarung gedichtet, und daher vernehmen wir in ihnen den mannigfaltigen Widerhall, den das Wort der göttlichen Offenbarung in den verschiedenartigsten Verhältnissen und Seelenstimmungen der gläubigen Glieder des Alten Bundes gefunden hat. Indem sie nach Luthers treffendem Wort uns in die Herzen der Heiligen des Alten Bundes hineinsehen lassen, vergegenwärtigen sie uns die ersten frischen Wirkungen der ATl. Offenbarung auf das sittlich-religiöse Leben Israels und tragen darum viel dazu bei, uns die Gottesoffenbarung selbst recht lebendig vor Augen zu führen. Ja, da die Offenbarung Gottes uns gerade als eine in das menschliche Geistesleben eingegangene und ihre Wirkungen in demselben entfaltende am nächsten gerückt ist, so dienen die Psalmen noch mehr als manche unmittelbare Verkündigung der Offenbarung Gottes zur lebendigen Vergegenwärtigung der ATl. Gottesoffenbarung.

2. Vielfach tritt in den Psalmen der Fortschritt der Entwicklung des religiösen Lebens über den rein gesetzlichen Standpunkt, der durch die Wirksamkeit der Propheten geförderte Verinnerlichungs- und Vergeistigungsprozeß der ATl. Religion an den

Tag, namentlich in dem geringen Werte, der auf den äußerlichen Opferkultus als solchen gegenüber dem wahren Gottesdienst des Herzens gelegt wird (vergl. Ps. **40. 50. 51**), in dem kindlichen Liebes- und Vertrauensverhältnis zu Gott, in dem fast ausschließlichen Betonen der ethisch-religiösen Grundforderungen des Gesetzes, während die Masse der ceremoniellen Satzungen fast ganz außer Betracht bleibt, in dem innerlichen Wohlgefallen, der herzlichen Freude an dem Gesetze Gottes (Röm. 7, 22), überhaupt in dem Zurücktreten des Bewußtseins von dem partikular-theokratischen Verhältnis zu Gott gegenüber dem Bewußtsein von dem persönlichen, innerlich begründeten allgemein menschlichen Verhältnis. — Kraft seines bezeichneten Verhältnisses zur ATl. Gottesoffenbarung hat der Psalter auch in der Entwicklung des ATl. Gottesvolks eine große heilsgeschichtliche Bedeutung gehabt. Durch seinen Gebrauch beim Gottesdienste im Tempel und später in den Synagogen, wie durch außergottesdienstlichen Gebrauch ward er nächst dem Gesetze das Haupterziehungsmittel Israels zu innigerer Frömmigkeit und ein Hauptmittel zur lebendigen Aneignung der Offenbarungswahrheiten. Wieviel er auch als Gebetbuch gebraucht sein muß, zeigen die vielen aus Psalmworten bestehenden Gebete im A. und N. T.

3. Dieselbe Bedeutung, welche der Psalter zur Zeit des Alten Bundes hatte, hat er aber auch noch in der Zeit des Neuen Bundes behalten. Der NTl. Kanon enthält kein kanonisches Gesang- und Gebetbuch, wenn auch in 1. Kor. **14**, 26. Eph. **5**, 19. Kol. **3**, 16 neue, in den gottesdienstlichen Versammlungen gesungene Psalmen erwähnt werden, in denen der in der Gemeinde Christi wirksame heilige Geist dem NTl. Heilsbewußtsein Ausdruck gegeben. Der Psalter aber ist das NTl. kanonische Gesang- und Gebetbuch geworden. Er ist eben kein ausschließlich dem Alten Bunde angehöriges Buch. Das Wesen der Frömmigkeit ist im Neuen Bunde kein anderes als im Alten Bunde, das persönliche Verhältnis der Gläubigen zu ihrem Gott ist im Neuen Bunde, obschon es ein viel innigeres ist, doch kein wesentlich anderes als das der Gläubigen des Alten Bundes. Und eben das Bewußtsein um das persönliche Verhältnis des Gläubigen zu Gott spricht sich in den Psalmen so vielseitig und vollständig aus, daß auch die Gläubigen des Neuen Bundes kein Bedürfnis nach einem andern kanonischen Ausdruck ihrer verschiedenen Gebetsstimmungen haben konnten. Alles, was in den verschiedensten äußeren Lebenslagen vom fröhlichen Siegesfeste

bis zu dem dem Tode nahe bringenden Siechbette und in den verschiedensten innerlichen Gemütsstimmungen von dem höchsten Wonnegefühl des Bewußtseins der Gottesgemeinschaft bis zu der schwersten Anfechtung der Gottverlassenheit zwischen dem Menschenherzen und Gott vorgehen kann, dafür findet sich im Psalter ein entsprechender Ausdruck. — Hat doch Christus selbst als Ausdruck seiner Seelenstimmung in der allergrößten und einzigartigsten Anfechtung die Worte Ps. 22, 2 gebraucht. So hat denn auch kein andres ATl. Buch ein so bestimmtes und vielstimmiges Geisteszeugnis für seine göttliche Wahrheit aufzuweisen als der Psalter. Und dieses Geisteszeugnis gilt nicht etwa bloß dem Inhalt der im Psalter enthaltenen Gebete, sondern vor allem auch der Art und Weise, in welcher die Psalmisten beten. Denn mehr noch als in dem Inhalt ihrer Gebete offenbart sich in der Art und Weise ihres Gebetes, in der Wärme und Innigkeit ihrer Frömmigkeit, in der Kraft ihres Glaubens, in der Herzlichkeit ihrer Liebe zu Gott, in der Ernstlichkeit ihrer Buße u. s. w. die Macht, welche die Offenbarung Gottes über ihr Gemüt geübt hat. Jenes mehrstimmige Geisteszeugnis ist in allen Perioden der Kirchengeschichte laut geworden in dem Gebrauch der Psalmen in den Gottesdiensten der ersten Christen, in den begeisterten Worten, mit welchen die Kirchenväter den Psalter preisen, in den altlateinischen Liedern, deren viele nach dem Muster der Psalmen gedichtet sind, in dem lutherischen Lied, welches ganz aus der Psalmenpoesie herausgewachsen ist, in dem gottesdienstlichen Gebrauch, welchen die reformierte Kirche von dem Psalter als ihrem lange Zeit ausschließlichen Gesangbuch gemacht hat. Auch jetzt ist kein andres ATl. Buch der christlichen Gemeinde so lieb und wird soviel gebraucht als der Psalter.

4. Freilich darf man über der ewigen Bedeutung und dem ewigen Gehalt des Psalmbuches nicht die eigenartigen Merkmale dieses noch vor dem Aufgang der Sonne des Neuen Bundes entstandenen litterarischen Werkes übersehen. Die Psalmen sind eben nur der Widerhall der ATl. Offenbarung in den Herzen der Gläubigen, und die ATl. Offenbarung ist nicht die vollkommene Offenbarung. Es spricht sich darin nur die sittlich-religiöse Erkenntnis und Erfahrung aus, wie sie die Frommen des Alten Bundes hatten und haben konnten, freilich so, daß die christliche Frömmigkeit ihr Wort mit einem reicheren und tieferen Inhalt erfüllen, sie gleichsam ins Christliche verklären kann; aber doch ist es zunächst

nicht die christliche Erkenntnis und Erfahrung, die sich darin ausspricht. Die Grenzlinien des Alten und Neuen Bundes zeigen sich auch in den Psalmen ganz deutlich und werden nie überschritten.

Die Psalmen enthalten auch messianische Hoffnungen im weiteren Sinn, Ausblicke auf die herrliche Vollendung des Gottesreiches. Messianische Weissagungen im engeren Sinn, Weissagungen von der Person des Messias enthält kein Psalm. Auch die wenigen Psalmen, welche Hengstenberg in der zweiten Auflage seines Psalmenkommentars direkt messianisch deuten will, namentlich Ps. **2. 45. 72** und **110**, lassen nur eine typisch-messianische Deutung zu. Auch wenn es direkt messianische Psalmen gäbe, so würden sie doch der AT. Messiasidee entsprechen müssen. Sie bilden einen Nachhall der messianischen Weissagung der Propheten. Es werden mehrfach messianische Hoffnungen in den Psalmen ausgesprochen. Aber das Bild Jesu Christi, sowie die Bedeutung, welche er als die persönlich erschienene Liebe Gottes und als das persönlich erschienene ewige Leben für die christliche Frömmigkeit hat, ist dem Auge der Psalmendichter noch verhüllt.

Die Psalmen sprechen das zuversichtlichste Vertrauen auf die persönliche Gemeinschaft mit dem ewigen Gott und die lebendigste Hoffnung auf ihn aus. Aber diese Hoffnung reicht noch nicht über Tod und Grab; nur in wenigen Stellen erhebt sie sich zu der Ahnung eines jenseitigen Schauens Gottes. — Viele Psalmen bekunden eine sehr lebendige Sündenerkenntnis und eine energische Buße. Doch ist die Sündenerkenntnis noch nicht so tief als die NT.; die Reaktion des Gewissens gegen die Sünde ist so energisch als möglich, aber das Gewissen ist noch nicht so zart und die Sündenerkenntnis noch nicht so tief, als sie durch die lebendige Erkenntnis der in Christo geoffenbarten heiligen Liebe Gottes wird. Darum findet sich auch in andern Psalmen ein Vertrauen und ein Sichberufen auf die eigne Unschuld und Gerechtigkeit. Zwar recht verstanden sind solche Äußerungen keineswegs als Werkheiligkeit und Pochen auf eignes Verdienst aufzufassen, sondern es sind in der Regel nur Beteuerungen der Unschuld, der Aufrichtigkeit des Herzens und der Treue gegen Gott gegenüber falschen Anklagen, namentlich häufig gegenüber dem Schein schwerer Verschuldung, den nach herrschendem Vergeltungsglauben das Unglück des Dichters erweckte. Indes werden Versicherungen einzelner Psalmisten wie die in Ps. **26**, daß Gott auch bei der genauesten Prüfung nichts Böses und Straf-

würdiges an ihm finden werde, immer als dem christlichen Bewußtsein nicht entsprechend bezeichnet werden müssen. — Es zeigt sich in den Psalmen eine lebendige Erkenntnis des Willens Gottes. Aber z. B. gerade die Summa aller Gebote, das Gebot der Liebe, ist noch nicht in NTl. Weise erkannt. In manchen Psalmen wie **7**, 5 f. **141**, 5 fehlt es nicht an Zeugnissen für das Bewußtsein der Pflicht der Feindesliebe. Daneben aber finden sich Verwünschungen der Feinde und Äußerungen der Rachsucht und Schadenfreude (vergl. zumal Ps. **137**, 8 f.), welche, auch wenn wir in Anschlag bringen, daß es sich dabei manchmal um Feinde der Nation, ja fast immer um Feinde Gottes und seines Reiches handelt, doch beweisen, daß die Psalmisten noch nicht auf der Höhe der sittlichen Erkenntnis standen und daß der Geist Christi, der in Matth. **5**, 43 ff. die Feindesliebe seinen Jüngern zur Pflicht gemacht hat, doch noch ein anderer ist als der Geist eines Elia. Kurz es ist die aus der ATl. Offenbarung gewonnene religiöse und sittliche Erkenntnis, welche sich in den Psalmen mehr oder weniger rein ausspricht, und nur indem sie im Geiste des Neuen Bundes aufgefaßt und durch denselben erklärt werden, können sie auch der christlichen Kirche als Gesänge und Gebete dienen. Aber gerade darin, daß sie eine solche Auffassung, eine solche Verklärung zulassen, zeigt sich der innige Zusammenhang des Alten und Neuen Bundes und die Einheit des stets sich gleich bleibenden Wesens der wahren Frömmigkeit.

Litteratur.

Luthers lateinischer Kommentar. Calvin, Genf 1578; neue Ausg. von Tholuck, Berlin 1836. Martin Geier, comm. in Ps. Dav., Dresden 1668, 2 Bde. (4); 1709 fol. Paulus, philologische clavis über die Psalmen, Heidelberg, 2. Ausg. 1815. de Wette, Kommentar, Heidelberg 1811; 5. Ausg. ed. G. Baur, 1856. Rud. Stier, 70 ausgewählte Psalmen nach Ordnung und Zusammenhang ausgelegt, 2 Teile, Halle 1834. 1835. Ferd. Hitzig, die Psalmen, historischer und kritischer Kommentar, 2 Bde., Heidelberg 1835. 36. H. Ewald, die Dichter des Alten Bundes II, 1835; 3. Ausg. 1866. E. W. Hengstenberg, Kommentar über die Psalmen, 4 Bde., Berlin 1842—47; 2. Aufl. 1849—52. A. Tholuck, Übersetzung und Auslegung der Psalmen für Geistliche und Laien, Halle 1843. Just. Olshausen, Leipzig 1853, 14. Liefg. des kurzgef. exegetischen Handbuchs. H. Hupfeld, 4 Bde., Gotha 1855—62; 2. Aufl. ed.

Riehm 1867—71. Fr. Delitzsch, Kommentar über den Psalter, 2 Teile, Leipzig 1859; 2. Ausg. 1867 (als Teil IV, 1 des biblischen Kommentars). Karl Bernh. Moll in Langes theologisch-homiletischem Bibelwerk, Bielefeld 1869. Karl Frd. Schröder, die Psalmen nach der Übersetzung Luthers im revidierten Text mit Erläuterungen u. s. w., Halle 1876.

B. Die Klagelieder.

§ 89.

1. Die Klagelieder stehen in der Septuaginta und Vulgata hinter dem Buche des Propheten Jeremia; und diese Stellung war wohl die ursprüngliche. Erst später kamen sie in die dritte Abteilung des Kanons. Im Talmud und in den älteren Teilen der Masora wurden sie den poetischen Büchern am Schluß beigegeben. Im Talmud stehen die fünf Megilloth noch nicht beisammen; unser Büchlein folgte hier auf die salomonischen Schriften Sprüche, Prediger und Hohelied als letztes poetisches Buch. In der Masora und in den spanischen Manuskripten sind aber die fünf Megilloth aus gottesdienstlichem Interesse bereits zusammengestellt; indes standen sie noch nicht in der Reihenfolge, in welcher sie beim Vorlesen Verwendung fanden. Ihre Reihenfolge war: Ruth, Hohelied, Prediger, Threni, Esther. So stehen sie auch in zwei Leipziger codd. Nr. 1 und 2; in letzterem ist zu Threni beigefügt: לְתִשְׁעָה בְאָב, vergl. § 5, 2. Noch später wurden die fünf Megilloth nach der Reihenfolge der Feste geordnet, bei denen sie zur Verlesung kamen. Infolge dieses Gebrauchs im Synagogengottesdienst erhielten die Klagelieder im Kanon die dritte Stelle zwischen Ruth und Prediger. Sie wurden am neunten Ab (Juli-August), dem Tage der Tempelverbrennung, öffentlich vorgelesen.

Der Name der Klagelieder ist אֵיכָה d. h. ach wie doch; er ist hergenommen von dem ersten Wort des ersten, zweiten und vierten Liedes. Ihr älterer Name war bei den Juden, wie schon zur Zeit des Hieronymus und im Talmud bezeugt ist, קִינוֹת (vergl. Anm. 5, 1). In der Septuaginta heißen sie θρῆνοι, in der Vulgata lamentationes oder threni.

2. Das Buch der Klagelieder enthält fünf einzelne schöne, ergreifende Elegieen. Ihr Schmerz um das Unglück des Volkes ist geschärft durch das Bewußtsein, daß das Unglück ein verschuldetes

ist. Dabei erfüllt den Dichter das Gefühl der Demütigung unter die gewaltige Hand Gottes und das Vertrauen, daß sein Zorn nicht ewig währe. Der Kontrast zwischen jenen beiden Empfindungen spricht sich stark in diesen Elegieen aus.

Die vier ersten Klagelieder sind alphabetisch. Das fünfte, dem die alphabetische Ordnung der Verse fehlt, hat wenigstens 22 Verse nach der Zahl der Buchstaben des Alphabets. In den drei ersten Liedern hat jeder durch einen Buchstaben des Alphabets bezeichnete Vers drei Glieder, und jedes Glied ist in der Regel noch in zwei Teile von ungleicher Länge zerlegt. So entsteht eine gerade für die Klagelieder besonders passende Form, indem der wehmütige Klageton im dritten Gliede langsam verhallend austönen kann, z. B. 2, 10:

„An der Erde sitzen schweigend — die Ältesten der Tochter Zion,
„Werfen Staub auf ihr Haupt, — umgürten sich mit Säcken,
„Es senken zur Erde ihr Haupt — Jerusalems Jungfrauen."

Im dritten Liede ist auch der Anfang jedes der drei Versglieder mit dem den Vers beginnenden Buchstaben des Alphabets bezeichnet. Daher haben die Masoreten hier jedes Versglied als einen besondern Vers gezählt. Im vierten und fünften Liede hat jeder Vers nur zwei Glieder, welche im vierten in der Regel ebenfalls zweiteilig sind.

Budde in seiner Abhandlung über das hebräische Klagelied (Zeitschrift für ATl. Wissenschaft von Stade, Jahrgang 2, 1882, S. 1—52) weist überzeugend nach, daß das Wesentliche in der Form der ATl. קִינָה der zweigliedrige Vers ist, in welchem das zweite Glied gegenüber dem ersten verkürzt ist. Das zweite Glied eines solchen „gebrochenen Verses" ist ein kürzerer Nachhall des ersten. Auf die Zahl der Wörter oder Tonsilben kommt es nicht an, sondern nur auf das Verhältnis, welches bezüglich der Länge zwischen dem ersten und zweiten Gliede besteht. Also ist nicht die Dreigliedrigkeit das Wesentliche, noch weniger aber die alphabetische Anordnung der Verse. Daher steht das vierte Lied den in Kap. 1—3 enthaltenen Liedern in jenem Wesentlichen gleich. Nur Kap. 5 hat nicht die Form der eigentlichen קִינָה. Diese Form der Elegie ist aus der hebräischen Totenklage entstanden. — Übrigens meint Budde mit Unrecht in Kap. 1, 2 und 4 je drei Verseinheiten für jeden Buchstaben annehmen zu müssen.

3. Als Verfasser der Klagelieder bezeichnet die Tradition den Jeremia. In der Septuaginta steht ausdrücklich die Aufschrift: „und es geschah, als Israel gefangen und Jerusalem verwüstet war,

saß Jeremia weinend und klagte diese Klage über Jerusalem und sprach.“ Ähnlich ist die Angabe der Vulgata. Josephus (Antiqu. **10**, 5, 1) redet von einem Klageliede, welches Jeremia auf den Tod des Königs Josia gedichtet habe; dieses sei zu seiner Zeit noch vorhanden gewesen. Ohne Zweifel denkt Josephus dabei an unsre Klagelieder, welche auch nach Hieronymus (ad Zach. **12**, 11) auf den Tod Josias gedichtet sein sollen. Aus 2. Chron. **35**, 25: „Jeremia klagte um Josia“ geht hervor, daß der Prophet Jeremia in der That ein Dichter von Klageliedern gewesen sei. Jedoch sind die hier erwähnten, welche „aufgezeichnet sind in den Klageliedern“, nicht mit den unsrigen zu verwechseln. Die zur Zeit des Chronisten noch vorhandene Sammlung von Klageliedern, in denen jene Klage des Jeremia über den Tod Josias stand, ist für uns verloren; höchstens ist unser Büchlein eine Auswahl daraus.

Nur dies läßt sich aus der citierten Stelle des Josephus erkennen, daß er wie auch Hieronymus unsre Klagelieder für identisch mit den in der Chronik erwähnten Klageliedern auf den Tod des Königs Josia gehalten hat.

Auch nach Origenes (Eusebius hist. eccl. IV, 25) gehört das Büchlein dem Jeremia an. Dieselbe Ansicht teilt auch die babylonische Gemara des Talmud am Ende des fünften Jahrhunderts (Traktat baba bathra fol. 15), sowie das der nachtalmudischen Zeit angehörige Targum. — Nur Ewald hält es für wahrscheinlicher, daß ein Schüler des Jeremia das Büchlein in Ägypten geschrieben habe. Bunsen hält Baruch für den Verfasser. Thenius schreibt bloß Kap. 2 und 4 dem Jeremia zu, während die drei übrigen Lieder von anderen Dichtern herrühren sollen.

Die meisten Kritiker halten die Tradition über den Verfasser der Klagelieder für richtig. Dieselbe ist auch unleugbar insoweit zuverlässig, als Jeremia selbst sicherlich das zweite und vierte Lied gedichtet hat. Hier erkennt man in Inhalt, Darstellung und Sprache leicht und sicher den Propheten Jeremia. Indes auch die drei andern Lieder können von ihm herrühren. Wenigstens sind die von Thenius gegen diese Annahme geltend gemachten Gründe von keinem besondren Gewicht. Zwar ist es richtig, daß die charakteristischen Spracheigentümlichkeiten des Propheten sich in diesen drei Liedern nicht in gleichem Maße finden wie in Kap. **2** und **4**. Dennoch finden sich in Kap. **1** und **3** manche Wendungen, die an Jeremia erinnern, z. B. **1**, 16 vergl. Jer. **9**, 17. **14**, 17. Ferner Thren. **1**, 20 vergl. **2**, 11 (de Wette, Einleitung, 8. Ausg. § 339). **3**, 47 erinnert an Jer. **48**, 43, und **3**, 52 ff. bezieht sich so offenbar auf die in

Jer. 38, 6 ff. erzählten persönlichen Schicksale des Propheten, daß man ihn jedenfalls auch für den Verfasser von Kap. 3 halten muß.

Allerdings finden sich nicht viele Berührungen in sprachlicher Beziehung. Budde (a. a. O. S. 45) spricht Kap. 3 aus unzureichendem Grunde dem Verfasser der übrigen Kapitel ab: es sei hier die Form der Leichenklage auf persönliche, subjektive Klagen übertragen, und die Form sei nur äußerlich nachgeahmt, wie nur etwa Ps. 42 und 43.

Gegen die Abfassung des 1. Kap. von Jeremia macht Thenius als hauptsächlichen Grund geltend, daß in Kap. 2—4 in der Ordnung des Alphabets der Buchstabe ב dem ג vorausgeht, während im 1. Kap. unsre jetzige alphabetische Reihenfolge beobachtet ist. Allerdings ist es nicht wahrscheinlich, daß ein und derselbe Dichter zwei verschiedene Reihenfolgen der Buchstaben des Alphabets beobachtet hat. Daher dürfte auch Kap. 1 nicht von demselben Dichter herrühren, welchem Kap. 2—4 angehören; es müßte denn sein, daß in Kap. 1 eine Umstellung stattgefunden hat.

4. Der Gegenstand der Klage ist in Kap. 1. 2. 4 und 5 das Elend des jüdischen Volkes und namentlich die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, während Kap. 3 vorwiegend eine Klage über die persönlichen Leiden des Propheten ist.

Bleek meint, die Lieder seien in der Zwischenzeit zwischen der Eroberung Jerusalems (am neunten Tag des vierten Monats im elften Jahr des Zedekia) und der Verbrennung der Stadt und des Tempels (am zehnten Tag des fünften Monats desselben Jahres, vergl. Jer. 52, 6. 12) gedichtet. Denn in mehreren Stellen sei das Bestehen der Stadt und des Tempels vorausgesetzt; ebenso sei auf die in der Stadt noch herrschende furchtbare Hungersnot hingewiesen. Indes diese Ansicht ist nicht richtig und beruht nur auf Verkennung der dichterischen Darstellungsweise. In der Stelle 2, 6 ff. ist z. B. ganz deutlich die Zerstörung des Tempels und die Schleifung der Stadtmauern geschildert. Darauf führen auch Stellen des 1., 4. und 5. Kap. Diese Lieder sind jedenfalls erst nach der Verbrennung der Stadt und des Tempels gedichtet. Eher könnte man Kap. 3 in eine etwas frühere Zeit setzen, namentlich wegen der Bitte um Hilfe und Vergeltung gegenüber seinen persönlichen Verfolgern in V. 57—66. Doch darf man mit Rücksicht auf V. 42—47 über die Zeit der Eroberung Jerusalems nicht hinausgehen. — Der Charakter einer Offenbarungsurkunde kommt den Klageliedern in demselben Maße zu wie den Psalmen.

Ihre allerdings nicht ursprüngliche und zunächst nur durch einen zufälligen Umstand veranlaßte Stellung unter den Hagiographen erscheint darum, wenn man das A. T. als Sammlung von Offenbarungsurkunden betrachtet, als durchaus angemessen und als passender als die ältere Stellung derselben inmitten der prophetischen Schriften, da die letzteren als Verkündigungen göttlicher Offenbarungen in einem unmittelbareren Verhältnis zu der Offenbarung stehen als solche lyrische Ergüsse.

Litteratur.

Otto Thenius, die Klagelieder, 1855 (16. Liefg. des kurzgef. exeget. Handb.). E. Gerlach, Berlin 1869. C. F. Keil, Jeremia und die Klagelieder, 1872 (im Kommentar über das A. T. von Keil und Delitzsch).

C. Das Hohelied.

Riehm.

§ 90.

1. Der Name שִׁיר הַשִּׁירִים bedeutet: das schönste, vortrefflichste Lied. In der Aufschrift ist beigefügt: אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה. Mag man nun אֲשֶׁר auf שִׁיר oder שִׁירִים zurückbeziehen, jedenfalls ist Salomo damit als Verfasser des Hohenliedes bezeichnet. Der Titel lautet in der Übersetzung: ᾆσμα ᾀσμάτων, Canticum canticorum.

Seine Stelle als erstes unter den fünf Megilloth verdankt das Hohelied ebenso wie die Klagelieder seinem Gebrauch im Synagogengottesdienst. Es ward nämlich am Passahfest verlesen. In der Septuaginta folgen die drei salomonischen Schriften: Sprüche, Koheleth und Hohelied aufeinander. Und das war wohl die ursprüngliche Stellung, die noch im Talmud und in den älteren Bestandteilen der Masora sich findet. Sonst steht das Hohelied in der Masora, in den spanischen, auch in zwei Leipziger Manuskripten vor dem Prediger, also an zweiter Stelle unter den fünf Megilloth.

Daß das ganze Buch einen Verfasser hat, ist nicht zu bezweifeln. Der Charakter des Ganzen bleibt sich von Anfang bis zu Ende gleich; ebenso die Darstellung und Sprache. Auch manche individuelle Beziehungen wie die häufig wiederkehrende Anrede an die Töchter Jerusalems, und refrainartige Verse wiederholen sich mehrmals; in letzterer Beziehung vergl. 2, 6 mit 8, 3. 2, 7 mit 3, 5 und 8, 4. 2, 8 mit 16 und 6, 3. 2, 17 mit 8, 14.

one author

2. Das Buch hat aber nicht nur einen Verfasser, sondern es scheint auch eine Einheit zu bilden und ein dramatisch angelegtes Ganze zu sein. Der dramatische Charakter ist in mehreren Abschnitten ganz unverkennbar, in welchen eine Mehrheit von Personen verschiedenen Charakters auftritt, deren Situationen sich indes so ändern, daß man zu der Annahme getrieben wird, daß mit dem Fortschritt in den Wechselreden auch ein Fortschritt der Handlung verbunden ist. So redet z. B. Sulamith **5**, 2—8 zu den Töchtern Jerusalems. **5**, 9 antworten diese mit einer Frage nach ihrem Geliebten. Sulamith giebt **5**, 10—16 Antwort, indem sie das Lob ihres Geliebten singt. In **6**, 1 fragen die Töchter Jerusalems wieder, wohin ihr Geliebter gegangen sei, und erbieten sich, ihr denselben suchen zu helfen. V. 2 f. antwortet Sulamith; V. 4—9 singt der bisher von ihnen gesuchte Geliebte, der also unterdes von ihnen gefunden sein muß, der Sulamith ihr Lob zu. — Auch viele andre Stellen wie **3**, 6 zeigen, daß der Dialog kein bloßes Gespräch, sondern durch Handlung belebt ist. Gleichwohl ist das Hohelied kein eigentliches Drama. Seinem Grundcharakter nach ist das Gedicht nur dramatisierte Lyrik. Weder hat es die für das eigentliche Drama erforderliche objektive Haltung, noch läßt sich eine eigentliche Verwicklung und Lösung nachweisen.

Es ist auch schwierig, den einheitlichen Fortschritt des Gedichts in befriedigender Weise nachzuweisen oder auch nur mit völliger Sicherheit auszumitteln, wie viele und was für Personen redend auftreten und welches der Verlauf der Handlung sei.

J. Fr. Jakobi machte 1771 in geschmackloser Weise den Versuch, das Hohelied von den ihm gemachten Vorwürfen zu retten. Er erblickt darin eine Anpreisung der ehelichen Treue, indem er eine ihrem Manne an den Hof entführte Frau den Lockungen Salomos standhaft widerstehen läßt. Ähnlich Ständlin 1792.

Gewöhnlich werden drei Hauptpersonen angenommen: das Hirtenmädchen, ihr Geliebter und Salomo. Der Verlauf der Handlung soll nach Umbreit (Lied der Liebe, 1828) folgender sein: Ein schönes Hirtenmädchen, das von seinen Brüdern zur Hüterin eines Weinbergs bestellt ist, wird von da in Salomos Frauengemach entführt. Salomo will sie zu seiner ersten Gemahlin machen. Aber alle Gunstbezeugungen des Königs rühren sie nicht: ihr Herz gehört einem Hirten der heimatlichen Fluren. Bei ihm weilt ihr Geist im Wachen und Schlafen. Und auch dieser Jüngling wird von Sehnsucht nach ihr verzehrt. Als sie feierlich zur ersten Königin eingeweiht worden ist, ihr Herz aber auch jetzt noch gegen Salomo kalt und die Liebe zu ihrem heimatlichen Jugendgenossen

unzerstörbar bleibt, läßt Salomo sie wieder in ihre Thäler ziehen. Das Paar findet sich wieder unter dem Apfelbaum, unter welchem sie zuerst den Bund der Herzen geschlossen. — Umbreits Ansicht fand den Beifall Ewalds (1826), Kösters, Hitzigs u. a., welche unter Modifikationen sie annahmen.

Hitzig (1855) nimmt folgenden dramatischen Inhalt des Liedes an: Ein schönes Landmädchen von Sulem wird in den Harem Salomos geholt. Aber es liebt einen Hirten und widersteht allen Lockungen des Königs sowie allem Zureden der Hofdamen. Salomo giebt seine Bewerbungen zuletzt auf und entläßt das Mädchen in seine Heimat. Dorthin macht sie sich mit ihrem Geliebten, der auf Flügeln der Liebe herbeigeeilt ist, auf den Weg. Mit ihrer Ankunft in die Heimat schließt das Stück. — Dieser treuen und reinen, von sinnlicher Beimischung freien Liebe stellt der Dichter in 3, 6—5, 1 die mit einer Heirat schließende erlaubte Geschlechtsliebe und in 7, 2 ff. die unkeusche Liebe Salomos zu seinem Kebsweibe gegenüber.

Auch Umbreit, Ewald und Köster halten den Triumph der treuen Liebe des in Salomos Harem abgeholten Hirtenmädchens über die Verlockungen Salomos für den eigentlichen Gegenstand des Gedichts. Aber dieser Roman ist doch mehr in das Gedicht hineingelegt als aus demselben heraus gelesen. Denn das ganze Lied scheint sich auf ein und dasselbe Liebespaar zu beziehen. Ansprechender ist der Versuch Delitzschs.

Delitzsch bezieht den gesamten Inhalt des Liedes auf das Verhältnis Salomos zu einem Landmädchen und teilt das Ganze in sechs Akte: 1. 1, 2—2, 7: der Liebenden gegenseitiges Entbrennen. 2. 2, 8 bis 3, 5: ihr gegenseitiges Suchen und Finden. 3. 3, 6—5, 1: die Einholung der Braut und die Hochzeit. 4. 5, 2—6, 9: die verschmähte aber wiedergewonnene Liebe. 5. 6, 10—8, 4: Sulamith, die entzückend schöne aber demütige Fürstin. 6. 8, 5—14: die Befestigung des Liebesbundes in Sulamiths Heimat. — Außer Salomo und Sulamith läßt Delitzsch nur die Töchter Jerusalems, andre Bewohner Jerusalems und im letzten Akt Bewohner der Landschaft und die Brüder Sulamiths auftreten. Mit seiner Verteilung der Reden wird man freilich nicht überall einverstanden sein können. Die Idee des Hohenliedes wäre hiernach die Ehe.

Es ist nicht zu leugnen, daß in 3, 6—11 der Hochzeitszug Salomos geschildert wird und daß das folgende Zwiegespräch der Liebenden 4, 1 bis 5, 1 sehr wahrscheinlich macht, daß die Braut Salomos keine andre ist als jenes Mädchen, dessen Liebe von Anfang an Gegenstand des Gedichts ist. — Indes steht diesem ansprechenden Versuch Delitzschs immerhin manches Bedenken entgegen. So wußte er sich z. B. die Abschnitte 3, 1—5 und 5, 2—7 nur dadurch zurechtzulegen, daß er sie als Träume Sulamiths auffaßt. Doch dazu berechtigt der Text ganz

und gar nicht. Auch will er zuviel Fortschritt in der Handlung nachweisen. Die Ehe aber kann keineswegs die eigentliche Idee des Liedes sein.

Für eine unbefangene Betrachtung unterliegt es keinem Zweifel, daß die Liebe Sulamiths nicht einem fernen Geliebten, sondern Salomo zugewandt ist. Nur durch die willkürlichsten Eintragungen und die sonderbarsten Zumutungen an die Phantasie und den Glauben des Lesers kann man sich diesem Zugeständnis entziehen. Dafür ist besonders beweisend die Anrede an die Geliebte in **1**, 15 und ihre Antwort **1**, 16: „siehe, du bist schön, mein Geliebter, ja holdselig; auch ist unser Lager grün". Nach Hitzig soll dies Wort an den fernen Geliebten gerichtet sein. Ebenso verhält es sich mit seiner Anrede **2**, 2 und ihrer Antwort **2**, 3: „wie ein Apfelbaum unter den Bäumen des Waldes, so ist mein Geliebter unter den Jünglingen; in seinem Schatten saß ich mit Lust, und seine Frucht war süß meinem Gaumen." Ergiebt sich schon aus dem Anfang unzweifelhaft, daß Sulamiths Geliebter niemand anders ist als Salomo, so fällt jede Berechtigung zu der Annahme weg, daß in der Stelle **3**, 6 ff. von Salomos Vermählung mit einer andern die Rede sei, zumal die Identität der Neuvermählten mit Sulamith durch viele Rückbeziehungen wie in **4**, 1 —**5**, 1 bezeugt ist. Auch hier kann nur die gewaltsamste Auseinanderreißung des Zusammengehörigen neben Salomo und seiner jungen Gemahlin noch Wechselreden zwischen Sulamith und ihrem Hirten in den Text eintragen (vergl. Hitzigs Auslegung von **4**, 6 ff.). — Es treten außer Salomo und Sulamith nur noch die Töchter und andre Bewohner Jerusalems und am Ende die Brüder Sulamiths als redende Personen ein.

3. Der erste Abschnitt reicht von **1**, 1—**2**, 7 und führt uns nach Jerusalem in den königlichen Palast. Er vergegenwärtigt uns in einem Wechselgesang zwischen Sulamith und den Töchtern Jerusalems, in welchen von **1**, 10 an auch Salomo eintritt, die noch junge bräutliche Liebe. Sulamith erscheint als einfaches Landmädchen, das eben erst in den königlichen Palast gekommen ist: sie fühlt sich in dem glänzenden Hofleben noch ganz fremd und noch nicht vertraut mit dem Gedanken, den sie gar nicht glauben möchte, daß der, welchem sie in der ländlichen Heimat ihre Liebe in der Meinung, er sei ein Hirte, geschenkt hat, der mächtige König ist. Den Schlußvers bildet **2**, 7.

Im zweiten Abschnitt **2**, 8—**3**, 5 sind zwei Liederstücke miteinander vereinigt. Gegenstand des Gesanges ist hier die wechsel-

seitige Liebessehnsucht der einander fernen Liebenden, ihr gegenseitiges Sichsuchen und das Glück der Wiedervereinigung. Im ersten Stück **2**, 8—17 kommt mit dem anbrechenden Frühling Salomo aus der Ferne zu der Geliebten voller Sehnsucht, sie zu sehen und ihre Stimme zu hören. Im zweiten Stück **3**, 1 ff. ist es Sulamith, die den Bräutigam sucht und nach langem und bangem Suchen findet. — Diese Lieder sind nicht mit dem ersten Abschnitt durch Handlung dramatisch zu verbinden. Der Zusammenhang der relativ selbständigen Abschnitte ist nur durch die Einheit der Personen hergestellt. Jedoch findet ein Zurückgehen auf das frühere statt. Durch nichts ist angedeutet, daß wir es hier mit Träumen oder mit Phantasieen im wachen Zustande zu thun haben, wie Delitzsch (s. oben) von den Stellen **3**, 1—5. **5**, 1—7 annimmt.

Der dritte Abschnitt **3**, 6—**5**, 1 enthält die Beschreibung des prachtvollen Auszugs Salomos von Jerusalem, um die Erwählte heimzuholen. Daran knüpft sich der Lobpreis der Schönheit und Holdseligkeit der Braut, den der königliche Bräutigam ihr bei der Vermählung darbringt. Zuletzt wird das Glück des neuvermählten Paares besungen.

Der vierte Abschnitt **5**, 2—**6**, 3 veranschaulicht im Wechselgesang Sulamiths und der Töchter Jerusalems den Schmerz Sulamiths, welche Salomos Liebe verschmäht hatte und ihn dann in Angst und Schmerzen mit dem Wunsche sucht, ihn allein zu besitzen. Von diesem dunklen Hintergrunde hebt sich hell der Preis der Schönheit des Geliebten ab.

Im fünften Abschnitt **6**, 4—**8**, 4 wird im Gegensatz dazu von Salomo die schöne Sulamith als seine einzige, wahre Liebe besungen. Sulamith gedenkt demütig und bescheiden ihrer unvermuteten Erhebung auf den königlichen Thron. Die Königinnen und andern Palastfrauen erkennen ihr willig den Vorrang und den ersten Preis der Schönheit zu. Salomo stimmt in ihren Preis voll Liebesverlangen ein, und Sulamith antwortet liebeerfüllt, aber mit dem Wunsche, fern von der Pracht des Hofes in ländlicher Einfachheit mit ihrem Geliebten wie mit einem Bruder im Hause der Mutter allein zu sein. Dann erst sei ihr Glück vollständig.

Der sechste Abschnitt **8**, 5—7 setzt voraus, daß Salomo ihren Wunsch erfüllt hat, und so zeigt uns das Lied zuletzt das glückliche Paar in Sulamiths Heimat. — Das Stück V. 8—14 bildet ein

Nachwort; es enthält einen Wechselgesang der Brüder Sulamiths mit ihr selber wie mit Salomo.

Der Grundgedanke des Ganzen ist 8, 6 f. ausgesprochen: „stark wie der Tod ist die Liebe". Gepriesen wird die wahre und echte Liebe einer Braut und jungen Gattin wie Sulamith, ihre treue und ausschließliche Hingabe an den mächtigen König. Ein einfaches Hirtenmädchen, liebt sie den Herrscher nicht um seiner königlichen Herrlichkeit willen, sondern trotz derselben. Sie liebt nur ihren Freund, nicht seinen Glanz und Reichtum; sie bewährt eine Liebe, die nicht das Ihre sucht. Seine hohe Stellung gereicht ihr vielmehr zu einem Hindernis der Liebe, welches sie überwinden muß. In der Gestalt der Sulamith zeigt sich die Schönheit einer reinen, keuschen Liebe: die sinnliche Liebe tritt bei ihr ganz zurück gegenüber der höheren ethischen Liebe, mit welcher sie den Geliebten wie einen Bruder lieben möchte. — Aber auch bei Salomo tritt die rechte Art wahrer Liebe hervor. Er hängt an dem armen, niedrigen Landmädchen mit einer ganz andren Liebe, als er seinen Frauen entgegenbringt, und dieser Gegensatz ist von ethischer Bedeutung gegenüber der polygamistischen Sitte seiner Zeit. Er kann sich ihrer Liebe erst recht freuen, nachdem er zu ihrer Niedrigkeit herabgestiegen ist. Die echte Liebe bewährt sich somit als besser als alle Schätze und alle Herrlichkeit der Welt und kann mehr als diese zum wahren Glück des Menschen beitragen.

Um manchen immerhin recht auffallenden Zug im Hohenliede besser zu würdigen, muß man die heutigen Sitten und Gebräuche bei Hochzeiten im Orient, die daselbst uralt sind, zur Vergleichung heranziehen. Das ist heut noch überall üblich und gilt als eine Pflicht für Bräutigam und Braut, bei der Vermählung gegenseitig die Schönheit des andern zu preisen; vergl. den Bericht Wetzsteins über eine syrische Hochzeit in Bastians Zeitschr. f. Ethnographie 1873, S. 287 ff. Zur Feier einer Hochzeit auf dem Lande in Syrien pflegt die ganze Gemeinde eingeladen zu werden. Den Glanzpunkt des Festes bildet der Wasf, der von der Braut getanzte Schwerttanz. Sieben Tage dauert die Feier. Auf der Gemeindetenne wird ein Gerüst errichtet und oben darauf der Dreschschlitten angebracht. Auf diesen mit einem Teppich bekleideten Thron wird das Brautpaar, welches inzwischen wohl schon zum jungen Ehepaar geworden ist, gesetzt, um als König und Königin verehrt zu werden. Während dieser Königswoche werden dem Paar zu Ehren von den Gesellen des

Bräutigams mit ihrem Obmanne Einzeltänze aufgeführt, und wechselweis wird das Lob des Bräutigams und der Braut gesungen. Wenn die vorgeschriebenen Tänze und Gesänge beendet sind und die Königswoche zu Ende geht, kommt einer der Genossen des jungen Ehemannes und streicht ihm mit einem Kuhfladen durch das Gesicht; dadurch wird er wieder zum Bauern. — Auch im alten Israel wird nach Stellen wie Gen. **29**, 27. Richt. **14**, 10. 12 die Hochzeit sieben Tage lang gefeiert worden sein, und vielleicht verdanken wir solchen Hochzeitsgebräuchen die Erhaltung des Hohenliedes. Vielleicht war es ursprünglich nicht zu diesem Zwecke gedichtet. Wetzstein hält dasselbe für eine Sammlung von Musterstücken solcher Hochzeitsgesänge. So begreift es sich auch, daß in unserm Liede die Sulamith ein Landmädchen ist und daß Salomo mit ihr wieder auf das Land zieht. Vergl. Wetzsteins Bemerkungen in Delitzschs Kommentar zum Hohenliede, S. 162 ff.

4. Zeitalter der Abfassung. Manche halten das Hohelied für ein sehr spätes Produkt. Dafür scheint die Sprache zu sprechen. In **4**, 13 z. B. kommt das persische Wort פַּרְדֵּס vor (wie in Kohel. **2**, 5. Neh. **2**, 8); und in **3**, 7 ist die Konstruktion מִטָּתוֹ שֶׁשְּׁלֹמֹה ganz nach talmudischem Sprachgebrauch. Dazu kommen viele Aramaismen: im ganzen Buch ist שֶׁ statt אֲשֶׁר gebraucht, wie es freilich auch in dem alten Liede der Debora der Fall ist. Über andre Aramaismen, die noch dazu kommen, vergl. de Wette, Einleitung § 357, g. Indes stehen einer Herabrückung des Liedes in eine späte Zeit, in das nachexilische oder persische Zeitalter, entscheidende Gründe im Wege:

1) Die Zeit vor und während des Exils sowie nach demselben kann ihrem Charakter nach nicht eine Blütezeit der Minnepoesie gewesen sein. Und in einer solchen muß das Hohelied entstanden sein, dessen Darstellung so schlicht und leicht, so schön und anmutig ist. Auch weist die Sprache, abgesehen von den Aramaismen, keine sicheren Kennzeichen des späteren Sprachgebrauches auf.

2) Eine große Zahl von Bildern und manche andre Beziehungen zeigen, daß der Verfasser die salomonische Zeit mindestens noch in frischer Erinnerung haben mußte. So vergleicht Sulamith die Schwärze ihres Gesichts **1**, 5 mit den Zeltvorhängen Salomos. Salomo hingegen vergleicht sie **1**, 9 mit seinem Rosse am Pharaoswagen. Ihren Hals vergleicht er **4**, 4 mit dem mit Schilden behangenen Turme Davids. Die Beschreibung der prachtvollen Sänfte Salomos (**3**, 7 ff.) aus Cedernholz vom Libanon mit dem Fußgestell

von Silber, der Lehne von Gold und den Polstern von Purpur, die zur Einholung der Sulamith ausgesandt und auf diesem Zuge durch die Wüste (**3**, 6) von einer großen Begleitung umgeben ist, „sechzig Helden rings um sie her, allesamt vertraut mit dem Schwert, geübt im Krieg und jeder das Schwert an seiner Hüfte“: alle solche Einzelheiten bekunden einen Dichter, welcher eine derartige königliche Pracht noch gesehen hat (vergl. Schlottmann, der Brautzug des Hohenliedes, **3**, 6—11, Stud. u. Krit. 1867, H. 2). — Ferner heißt es **6**, 4: „schön bist du wie Thirza, lieblich wie Jerusalem“. Schon vor der Eroberung Kanaans war Thirza Sitz eines Königs (Jos. **12**, 24), und unter Baesa (1. Kön. **15**, 21. 33. **16**, 6) und nach ihm unter Ela und Simri (1. Kön. **16**, 8. 15. 18) und noch bis zum sechsten Regierungsjahre Omris (1. Kön. **16**, 23) war Thirza die Residenz der Könige des Zehnstämmereiches. Aber noch zur Zeit des Dichters des Hohenliedes muß Thirza eine wegen ihrer Schönheit so berühmte Stadt gewesen sein, daß sie neben Jerusalem genannt werden konnte. — In **8**, 11 f. ist ein Weinberg Salomos in Baal Hamon erwähnt, von welchem wir sonst nichts wissen. Auch sind in **6**, 8 f. sechzig Königinnen, achtzig Kebsfrauen und Jungfrauen ohne Zahl als am Hofe Salomos befindlich genannt. Diese Angaben beweisen für einen der salomonischen Zeit noch näher stehenden Verfasser; denn die in 1. Kön. **11**, 3 niedergelegte spätere Überlieferung nennt 700 Hauptfrauen und 300 Kebsweiber.

> Die Annahme Bertholdts, daß der Verfasser sich in die salomonische Zeit zurückversetzt habe, ist ganz unstatthaft. Gerade bei einem so frischen und originellen Minnelied ist, wie schon Herder bemerkt hat, die Reflexion, welche ein solches Sichzurückversetzen erfordern würde, eine psychologische Undenkbarkeit.

Wenn demnach das Hohelied in einer von den Tagen Salomos nicht weit abliegenden Zeit gedichtet sein muß, so weisen die Aramaismen oder ein persisches Wort wie פַּרְדֵּס (**4**, 13) oder אַפִּרְיוֹן (**3**, 9; nach Hieronymus aus dem griechischen φορετον, s. Stud. u. Krit. 1867, S. 228 Anm.) auf eine viel spätere Zeit. Ewald, Hitzig u. a. wollen diese sprachlichen Eigentümlichkeiten aus der nordpalästinensischen Heimat des Dichters erklären; andre aus der Dichtungsart selber, insofern in einem erotischen Liede leicht Ausdrücke und Wortformen aus der Volkssprache und auch fremdländische Wörter gebraucht werden könnten. Und daß die Dichtungsart einen Einfluß auf die Sprache üben kann, zeigen die Klagelieder,

bei denen auch in den unbestritten jeremianischen Kap. **2** und **4** das Relativum שֶׁ vorkommt, während Jeremia in seiner prophetischen Schrift immer אֲשֶׁר schreibt. — Indes genügen diese Gründe nicht. Vielleicht hat man mit de Wette den Widerspruch des aus dem Sprachcharakter gewonnenen Ergebnisses mit dem sonstigen Ergebnis der kritischen Forschung über das Zeitalter des Gedichts durch die Annahme auszugleichen, daß unser Gedicht aus alter Zeit stammt, die uns vorliegende Aufzeichnung dagegen einer späteren Zeit angehört. Es ist wohl möglich, daß diese Lieder im Munde des Volks sich fortgepflanzt haben und so allmählich vielleicht eben durch den Gebrauch bei Hochzeitsfeierlichkeiten in der Sprachform umgebildet worden sind.

5. Verfasser. Muß der Dichter des Hohenliedes somit die Verhältnisse der salomonischen Zeit noch lebendig vor Augen gehabt haben, so fragt es sich, ob nicht der Aufschrift in **1**, 1 Glauben zu schenken und Salomo selbst als der Dichter desselben zu betrachten ist. Hat doch dieser König nach 1. Kön. **5**, 12 an Liedern 1005 verfaßt. Gleichwohl darf unser Lied jener großen Zahl nicht zugerechnet werden. Gegen die Autorschaft Salomos sprechen mehrere Stellen des Liedes, z. B. **8**, 11: „einen Weinberg hatte Salomo in Baal Hamon; er übergab den Weinberg den Hütern". Diese Angabe paßt nicht in den Mund Salomos, sondern weist auf einen nach Salomo lebenden Verfasser hin. Gegen Salomos Autorschaft spricht auch seine Erwähnung in **1**, 5, ebenso die Schilderung seiner prachtvollen Sänfte in **3**, 7 ff. u. a. m. — Man wird das Lied einem nicht lange nach Salomo lebenden unbekannten Dichter zuzuschreiben haben.

Hitzig schließt aus der Erwähnung Thirzas, daß das Hohelied ungefähr 25—30 Jahre nach dem Tode Salomos unter der Regierung Baesas (regiert 916—893 v. Chr.) im Zehnstämmereich gedichtet sei. Indes läßt sich kein triftiger Grund dafür geltend machen, daß die in **6**, 4 erwähnte Stadt Thirza damals noch Residenz gewesen sein müsse.

6. Verschiedene Auffassungen des Hohenliedes. Seine Stelle im Kanon verdankt das Hohelied einer allegorischen Umdeutung. Darauf deutet wenigstens die Stelle in den Capitula des Rabbi Nathan Kap. **1** (Pirke Aboth, auch dem Talmud beigegeben, s. § 114, 2): „anfangs gab es solche, welche sagten, die Sprüche, das Hohelied und der Prediger seien apokryphisch, weil sie Sprüche

(oder Gleichnisse) reden, und sie gehörten nicht zu den Kethubim. Und man hielt sie geheim, bis die Männer der großen Synagoge kamen und sie deuteten." Daraus scheint hervorzugehen, daß man die drei angeführten Schriften längere Zeit nicht für kanonisch hielt und daß sie erst infolge einer besondren Deutung, welche in betreff des Hohenliedes nur eine allegorische gewesen sein kann, in den Kanon aufgenommen wurden. — Bei den Juden ward unser Lied auch wirklich schon in früher Zeit allegorisch gedeutet. Man bezog es auf das Bundesverhältnis Jhvhs zu Israel, welches ja auch von Propheten, namentlich von Hosea und Ezechiel, unter dem Bilde der Ehe dargestellt ward. So wurde schon von R. Simon ben Gamaliel, einem Zeitgenossen R. Akibas in der ersten Hälfte des zweiten Jahrh. n. Chr., die Stelle 3, 11 allegorisch gedeutet (Traktat Thaanith IV, 8). Der im Talmud (Traktat Jadajim III, 5) ausgesprochene Satz: „das Hohelied verunreinige die Hände", den man früher völlig mißverstand und als Beleg für die Zweifel der Juden an der Kanonicität des Buches anführte, bezeugt vielmehr, daß man das Buch für besonders heilig hielt (vergl. diesen Nachweis von Delitzsch in der Zeitschr. f. luth. Theologie, Jahrg. 15, 1854, S. 280 f.). Diese Heilighaltung des Buches ist aber nur erklärlich, wenn man es allegorisch deutete. — Auch der synagogale Gebrauch des Buches, die Vorlesung desselben am Passahfest d. h. am Bundeserneuerungsfest, setzt die allegorische Deutung voraus. — Nach der Mitteilung des Origenes in den Proleg. zum Hohenliede, nach Hieronymus in der Vorrede zu Ezechiel und nach Theodoret war es zu ihrer Zeit unter den Juden Sitte, daß erst denen, welche das 30. Jahr vollendet hatten, das Lesen des Hohenliedes erlaubt ward, weil zum Verständnis des mystischen Sinnes ein höheres Alter erforderlich schien. Das Gleiche galt übrigens auch vom Anfang der Genesis und von Ezechiel. — Eine durchgeführte allegorische Deutung enthält das freilich erst nachtalmudische Targum zu den fünf Megilloth. Diese Deutung haben auch alle Rabbinen festgehalten. So namentlich Raschi und Abn Esra. Der letztere sagt: „Fern sei es, fern sei es, daß das Hohelied von fleischlicher Liebe handeln sollte; vielmehr ist alles darin bildlich gesprochen. Denn wenn es nicht das allergrößte Ansehen hätte, so wäre es nicht in die Sammlung heiliger Schriften aufgenommen worden; darüber ist gar kein Streit." Die Rabbinen nennen es darum קֹדֶשׁ קָדָשִׁים. Diese allegorische Deutung hat noch Keil festgehalten.

In der christlichen Kirche ist aber schon von Origenes an diese Deutung so modificiert worden, daß man unser Buch nach Eph. 5, 25 ff. auf Christum und seine Gemeinde oder auf die einzelne Seele deutete. Die Anerkennung dieser Deutung war ein Erfordernis der Rechtgläubigkeit. Unter den Häresieen, deretwegen die fünfte ökumenische Synode in Konstantinopel 553 über den damals schon längst gestorbenen Theodorus von Mopsuestia das Anathema aussprach, war auch die, daß er das Hohelied von sinnlicher Liebe verstand. Aus gleichem Grunde ward nach der Reformation der reformierte Theologe Seb. Castellio im Jahre 1544 vor dem Senat von Genf angeklagt und aus der Stadt verwiesen; dieser wollte das Buch aus dem Kanon entfernt wissen. In einer Menge von wissenschaftlichen und noch mehr in erbaulichen Erklärungen ist die allegorische Deutung durchgeführt. Vor allem bezog der heilige Bernhard von Clairvaux in seinen 86 Reden über das Hohelied, die indes nur bis 3, 1 reichen, den Inhalt desselben auf die Gemeinschaft Christi mit der einzelnen Seele. Der Pietismus und die mystischen Richtungen, besonders die Litteratur und Poesie der Brüdergemeinde, wurde sehr stark von dieser Deutung des Gedichts beeinflußt. In neuerer Zeit hat besonders Hengstenberg dieselbe wieder durchzuführen versucht.

Das Buch selber berechtigt freilich nicht im mindesten zu einer solchen allegorischen Auffassung. Mit gleichem Recht könnte man jedes Minnelied so deuten. Viele einzelne Züge widerstreben dieser Deutung entschieden, ja sie werden bei der allegorischen Deutung geradezu anstößig. Namentlich der Kommentar Hengstenbergs enthält einige Partieen, welche es beweisen, daß manche Züge des Gedichts bei dieser Deutung viel anstößiger werden, als das Lied seinem wahren Sinne nach irgend sein kann. Vollends abenteuerlich wird diese Deutung, wenn dabei Salomo als der Verfasser betrachtet wird, sodaß er sich selbst zum Abbild Jhvhs oder des künftigen Messias, seine Geliebte zum Abbild der jüdischen oder christlichen Gemeinde und seine Kebsweiber zum Abbild der heidnischen Völker, welche in das Bundesverhältnis aufgenommen werden sollen, gemacht hätte.

Man hat auch andre allegorische Deutungen versucht: Rosenmüller in den Scholien versteht das Lied von dem Verkehr Salomos mit der Weisheit. Hug versteht unter dem Liebenden Hiskia, unter der Geliebten das im Gebiet des Zehnstämmereichs nach dem Untergang desselben zurückgebliebene Volk, welches sich Hiskia habe unterwerfen wollen, unter den Brüdern Sulamiths die Bürger des Reiches Juda, welche der Erfüllung dieses Wunsches, welchen Hiskia geteilt habe, sich widersetzten. Hahn bezieht das Lied auf das Verhältnis des israe-

litischen Königs zu den heidnischen Völkern u. a. m. — Alle diese Deutungen sind noch haltloser.

Seit Grotius traten einzelne Verfechter einer richtigeren Auffassung auf. Besonders aber ist es das Verdienst Herders, das richtige Verständnis zu Ehren gebracht zu haben, indem er nicht bloß den Wortsinn geltend machte, sondern auch mit seinem feinen Sinn für volkstümliche Poesie die Schönheit und den sittlichen Charakter des Hohenliedes ins Licht stellte. Er betrachtete es als eine Sammlung von einzelnen, aneinander gereihten Minneliedern; jedoch habe der Verfasser oder Sammler auch einen feinen Faden der Einheit durch das Ganze hindurchgewoben. Er verfolge nämlich die Liebe von ihrem ersten Keim, von ihrer zartesten Knospe durch alle Stufen und Zustände ihres Wachstums, ihrer Blüte, ihres Gedeihens bis zu reifer Frucht und neuer Sprosse.

In der Verwerfung der allegorischen Auslegung und in der zunächst buchstäblichen Auffassung des Liedes stimmt auch Delitzsch mit den meisten neueren Auslegern überein. Unter der Voraussetzung, daß die Idee der Ehe der Grundgedanke sei, gründet er dann auf die buchstäbliche Deutung eine typische (letzteres thut auch Hofmann). Da jene Voraussetzung indes nicht richtig ist, so läßt sich die von ihm gegebene typische Deutung nicht halten. — Nur sofern eine echte und reine Liebe überhaupt ein irdisches Abbild der ewigen Liebe ist, kann eine typische Deutung oder vielmehr eine Anwendung einzelner Aussprüche des Hohenliedes auf das Verhältnis Gottes zu seinem Volke, Christi zu seiner Gemeinde und der Gemeinde zu Christo als berechtigt gelten.

Es fragt sich schließlich, ob dem richtig ausgelegten Hohenliede eine Stellung in der Sammlung heiliger Schriften gebührt oder ob mit Castellio und J. D. Michaelis, der dasselbe in seiner Bibelübersetzung wegließ, zu urteilen ist, daß es vom Kanon auszuschließen sei. Als Offenbarungsurkunde kann man dasselbe kaum betrachten. Sein Verhältnis zur Offenbarung ist ein viel zu entferntes, obschon es in der Zeit der fortgehenden Offenbarungsmitteilung geschrieben ist. Es steht also jedenfalls auf der Grenze des Kanonischen. In dieser Beziehung verdient Beachtung, daß es im N. T. nie citiert, auch nie benutzt wird. Die von Hengstenberg nachgewiesenen Beziehungen des N. T. zum Hohenliede erweisen sich als nicht vorhanden.

Immerhin aber hat das Hohelied seine Bedeutung im Kanon. Die Bibel ist ein Buch für das Leben. Da ist es denn auch von Bedeutung, daß etwas, was im Leben der Menschheit so sehr seine göttliche Berechtigung hat wie eine echte, innige und züchtige Liebe, in der Bibel seinen Ausdruck findet; wäre es auch nur, damit es nicht an einem Zeugnis fehle gegen die falsche Geistlichkeit eines Elberfelder Krafft u. a. Das Hohelied ist ein Zeugnis für die Wahrheit, daß das natürliche Leben im Reiche Gottes nicht vernichtet wird, sondern in gottgefälliger Weise gerade zur schönsten und lieblichsten Blüte sich entfalten soll. Man wird unter denjenigen Minneliedern, welche nicht irgendwie unter dem züchtigenden und heiligenden Einfluß der Offenbarung erwachsen sind, keins aufweisen können, welches so rein und unschuldig ist und dabei das Wesen der echten Liebe so tief auffaßt wie das Hohelied, in welchem es 8, 6 ff. heißt:

Denn stark wie der Tod ist die Liebe,
Hart wie der Scheol ihr Eifern,
Ihre Flammen sind Feuerflammen,
Eine Lohe Jhvhs.
Viele Wasser vermögen nicht solche Liebe zu dämpfen,
Und Ströme überfluten sie nicht.
Wollte ein Mann alle Habe seines Hauses hingeben um die Liebe,
Verachtung wäre sein Lohn.

Lesenswert ist, was Herder (s. unten Bd. III, S. 75 f.) mit heiligem Eifer gegen die Bedenken sagt, die eine falsche Geistlichkeit gegen das Lesen des Hohenliedes und gegen ein richtiges Verständnis desselben erhebt.

Litteratur.

J. G. Herder, Lieder der Liebe, die ältesten und schönsten aus dem Morgenlande 1778 (Bd. III der Klassikerausgabe von 1852). F. W. C. Umbreit, Lied der Liebe, das älteste und schönste aus dem Morgenlande 1820; 2. Ausg. 1828. J. C. Döpke, philologisch-kritischer Kommentar zum Hohenliede Salomos 1829. H. Ewald, das Hohelied Salomos 1826; Dichter des Alten Bundes, 2. Aufl. 1866, I, 65 ff.; II, 333 ff. Franz Delitzsch, das Hohelied 1851; 2. Ausg. 1875. H. A. Hahn, das Hohelied von Salomo 1852. E. W. Hengstenberg, Kommentar 1853. Ferd. Hitzig 1855 (16. Liefg. des kurzgefaßten exegetischen Handbuchs).

E. J. Magnus, kritische Bearbeitung des Hohenliedes Salomos 1842 (18 Fragmente, geschmacklos).

Anmerkung. Über die Bedeutung der der lyrischen Poesie angehörigen Schriften des A. T. als Offenbarungsurkunden s. für die Psalmen in § 88, für die Klagelieder am Ende von § 89, für das Hohelied am Ende von § 90.

Kapitel III.

Die didaktische Poesie.

§ 91.

Allgemeine Bemerkungen über die didaktische Poesie.

1. Während die religiöse Lyrik in unmittelbaren Ergüssen des Gott zugewendeten Gemütes besteht, ist die didaktische Poesie der Hebräer die künstlerische Darstellung der religiösen Erkenntnis und Lebensweisheit. Durch Ausmünzung der religiösen Wahrheits-erkenntnis für das praktische Leben, durch Lösung dunkler Rätsel des Lebens hat der didaktische Dichter die bewußte Absicht, andre zu belehren und sie zu bestimmen, ihr Leben der gewonnenen sittlich-religiösen Erkenntnis gemäß zu gestalten. Der innere Drang hervorragender Geister, diejenigen Momente der Offenbarungswahr-heit, die durch Aneignung und Verarbeitung ihr geistiges Eigentum geworden sind, zum Gemeingut aller zu machen, bethätigt sich in der religiösen Didaktik in der Form künstlerischer Darstellung.

Der Beruf des didaktischen Dichters, welcher sich „der Weise" zu nennen pflegt, fällt insofern mit dem des Propheten zusammen; beide wollen eine höhere und reinere religiöse Erkenntnis mitteilen, die im Leben sich bethätigen soll. Gleichwohl ist die Berufsstellung beider eine völlig verschiedene. Der Prophet hat als ein von Gott erwähltes Organ seine besondre geschichtliche Mission an das Volk; er ist sich bewußt, im Namen und Auftrag Jhvhs zu reden. Da-gegen der didaktische Dichter entbehrt einer besondren Berufsstellung. Er hat nur den allgemeinen Beruf, den jeder erkenntnis- und erfahrungsreiche Mann, welcher das Herz auf dem rechten Fleck hat, in sich fühlt, seine Erkenntnis und Erfahrung auch für andre nutzbar

zu machen. Weder hat er prophetische Offenbarungen empfangen noch ist er sich bewußt, im Namen Jhvhs zu reden. Er hat nicht das unmittelbare Verhältnis des Propheten zur Offenbarung. Seine Worte sind das Resultat der Reflexion eines begabten und erfahrenen Geistes über die Offenbarungswahrheit, welche derselbe auf das Leben anwendet. Daher führte die rabbinische Theologie die Inspiration der Hagiographen, namentlich der didaktisch-poetischen Schriften des A. T. nicht wie die prophetische Inspiration auf den רוּחַ הַנְּבוּאָה sondern auf den רוּחַ הַקֹּדֶשׁ zurück (s. § 88).

Dieser Unterschied in der Berufsstellung des Propheten und des Didaktikers hat zur Folge, daß auch die Art ihres Auftretens und ihrer Wirksamkeit eine völlig verschiedene ist. Der Prophet richtet öffentlich vor dem Volk seinen Auftrag aus; gerade den von Jhvh Abtrünnigen gegenüber weiß er sich an seiner rechten Stelle. Der didaktische Dichter tritt dagegen weder öffentlich auf noch drängt er jemandem seine Weisheit auf; er wendet sich in mündlicher Belehrung nur an einen engeren Kreis Empfänglicher und Lernbegieriger, oder er hat seine Jünger nur im Geiste vor sich und beschränkt sich ganz auf seine litterarische Thätigkeit. — Auch geht der Dichter nicht wie der Prophet von speziellen geschichtlichen Verhältnissen aus; vielmehr geht er von der Erfahrung aus und teilt allgemeine, für alle besondren Verhältnisse giltige Wahrheiten und Grundsätze mit. — Dagegen kann er die erkannten religiösen Wahrheiten auf die mannigfaltigsten Verhältnisse des Lebens im einzelnen anwenden. Er kann das ganze Detail des gewöhnlichen Lebens, auch Dinge der Weisheit auf der Gasse, in den Kreis seiner Betrachtung ziehen, während der Prophet sich auf die Bezeugung der Grundwahrheiten beschränken und ihre Anwendung auf das Leben den Hörern überlassen muß.

Aus dieser Art der Wirksamkeit des didaktischen Dichters erklärt sich die von Bertheau (Kommentar S. XLI) als auffällig bezeichnete Erscheinung, daß in unserm Spruchbuche nirgends eine Warnung vor dem Götzendienste zu finden ist, ja daß darin auch nicht einmal eine Spur von dem Kampfe zwischen Gottes- und Götzendienst nachgewiesen werden kann, während doch jedes Blatt der prophetischen Schriften von der Größe und Bedeutung dieses Kampfes Zeugnis ablege. Es sei dies um so rätselhafter, da die Sprüche wenigstens teilweise in den Jahrhunderten, in denen dieser Kampf ausgefochten ward, entstanden und in einer Zeit gesammelt

seien, in welcher derselbe seinen Gipfelpunkt erreichte. — Die Lösung dieses Rätsels liegt in den bisherigen Bemerkungen. Den Kampf mit der Abgötterei überläßt der Weise den Propheten; zu solchem Eintreten für allgemein gültige Wahrheiten fehlt ihm die besondre göttliche Vollmacht, ohne welche er nicht vor das götzendienerische Volk treten kann. Mit dem Spötter (לֵץ) will er nichts zu schaffen haben; von diesem wird seine Schrift nach seiner Annahme auch nicht gelesen. Er wendet sich mündlich und schriftlich nur an die, welche in der Weisheit schon einen Anfang gemacht haben; und der Anfang der Weisheit ist die Furcht Jhvhs. Diese setzt darum der Weise immer voraus. Aus eben diesem Grunde ist an die Spitze der Spruchsammlung das Wort gestellt: „die Furcht Jhvhs ist der Anfang der Erkenntnis; Weisheit und Zucht verachten die Thoren" (Spr. **1**, 7; vergl. **9**, 10. Hiob **28**, 28. Ps. **111**, 10).

Die Weisheit stammt nach der herrschenden Anschauung von oben. Sie ist von Gott gegeben und hat die Gesetzesoffenbarung zu ihrer Voraussetzung. Sie hat den religiösen Hintergrund des lebendigen Gottesbewußtseins, einer klaren und reinen sittlichen Erkenntnis und des Glaubens an Gottes Vergeltung. In der Beobachtung des geoffenbarten Gesetzes ruht nach Deut. **4**, 6 die höchste Weisheit Israels. Aber dabei ist die „Lehre der Weisen" (Spr. **1**, 6. **13**, 14) nicht einseitig aus dem religiösen Glauben erzeugt. Ihr eigentlicher Ausgangspunkt ist vielmehr die Erfahrung früherer Geschlechter, wie sie die Überlieferung darbot (Hiob **8**, 8 ff. **15**, 18 f.), sowie die eigne mit Besonnenheit und Scharfblick angestellte Beobachtung des Lebens der Menschen, ihres Thuns und Treibens, ihres Strebens und ihrer Mißerfolge, ihrer wechselvollen Schicksale und des Endes ihrer Wege; ferner die Betrachtung der bestehenden socialen Verhältnisse und der Lehren der Geschichte; endlich die Beobachtung der Natur und der in ihr wahrnehmbaren Zweckordnung (Hiob **12**, 7 ff. **38—41**). So erforschten die Weisen alles, was unter dem Himmel geschieht (Koh. **1**, 13), zu dem Zweck, Grundsätze allgemeiner Lebensweisheit zu gewinnen und die Rätsel des Daseins zu lösen, wenn scheinbare oder offenbare Widersprüche der Erfahrung mit dem religiösen Glauben ihnen Probleme boten und den Vergeltungsglauben zu erschüttern drohten. — Trotz des religiösen Hintergrundes aber stützt sich die Weisheit in auffallend seltener Weise auf das mosaische Gesetz; nur Stellen wie Spr. **3**, 9. **6**, 3. 31 erinnern daran. Namentlich bleibt der gesamte gesetzlich

geordnete Kultus, das Priester- und Opferwesen fast ganz außer Betracht; nur Spr. **15**, 8. **21**, 3. 27 ist vom Opfer die Rede. Ebenso sind die Beziehungen auf Aussprüche der Propheten äußerst selten. Andrerseits lassen freilich auch die Propheten in gleicher Weise das Spruchbuch fast ganz unberücksichtigt; nur selten findet man bei ihnen eine deutliche Beziehung auf eine Stelle desselben (vergl. Jes. **59**, 7 mit Spr. **1**, 16). Entsprechend scheiden sich auch beiderlei Schriften ihrem Inhalte nach. So findet sich z. B. von der dem Prophetismus angehörigen Idee des Gottes Zebaoth, ferner von der gesamten Angelologie in den Sprüchen keine Spur; nicht einmal der Name מַלְאָךְ kommt in denselben vor. Wie das Fehlen von Beziehungen zum Götzenkult, so ist auch der völlige Mangel messianischer Hoffnungen zu erwähnen. Andrerseits läßt sich weder im Pentateuch noch bei den Propheten der der didaktischen Poesie angehörige Begriff der חָכְמָה, sofern dieselbe göttliche Eigenschaft ist, nachweisen.

Wenn so das Gebiet der didaktischen Poesie inhaltlich von andern Gebieten der Litteratur gesondert und abgegrenzt erscheint, so ist dies nicht weniger in sprachlicher Beziehung der Fall, während dagegen innerhalb des Gebietes der didaktischen Poesie in den verschiedensten Zeiten vielfach dieselben Formen und derselbe Sprachgebrauch herrschend bleibt. Eine Menge eigentümlicher Ausdrücke und Wendungen sind den der didaktischen Poesie angehörigen Schriften und nur ihnen gemeinsam. Solche eigentümliche Wendungen eignen den Sprüchen, dem Buche Hiob, dem Prediger und teilweise, soviel man bei dem Verlust des hebräischen Originals noch erkennen kann, sogar noch dem Buche Jesus Sirach.

Alle diese Erscheinungen lassen sich nur erklären bei der Annahme, daß Priester und Propheten die didaktische Poesie ganz sich selbst überließen, und daß letztere ebenfalls ohne nähere Beziehung zu andern Litteraturgebieten sich entwickelte, indem die Weisen eine Art Lehrer- und Schriftstellerzunft bildeten oder einen freien Verein, innerhalb dessen sich die hergebrachten Regeln und Ausdrucksweisen der Spruchdichtung, sowie die Spruchsammlungen von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzten. Eine Analogie bilden die levitischen Sängerfamilien, z. B. die Söhne Korachs, oder die mittelalterlichen Sängerzünfte zur Zeit des Hans Sachs und der Meistersinger. In diesen Vereinigungen, welche das Streben nach Wahrheit pflegten, fanden jedenfalls Zusammenkünfte mit Disputationen der Weisen statt

(Hiob **12**, 2 f. **13**, 1 f. **17**, 10. **32**, 6 ff.). Ein Kreis lernbegieriger Jünglinge sammelte sich um den Lehrer der Weisheit, und einzelne derselben traten in ein freies Schülerverhältnis zu ihm (Spr. **1—9**. Sir. **6**, 35 f.). Auch traten die Weisen an die Öffentlichkeit und predigten den auf belebten Plätzen an den Thoren häufigen Volksversammlungen (Spr. **1**, 20 f. **8**, 1 ff.). So gewannen sie der Weisheit neue Jünger und übten einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf das religiöse Leben Israels aus (Jer. **18**, 18). Vergl. Art. „Weise" in Riehms bibl. Handwörterb.

2. Als den Meister der Spruchdichtung nennt das A. T. den König Salomo. Es kann nach den Angaben in 1. Kön. **5**, 9—14 (vergl. **3**, 5—14. **10**, 1—9), sowie der ganzen Stellung zufolge, welche Salomo in der Erinnerung des Volks Israel einnimmt, keinem Zweifel unterliegen, daß er als der Vater der hebräischen Spruchdichtung zu betrachten ist. Von einer früheren Existenz derselben findet sich keine Spur; dagegen gilt zu allen Zeiten der israelitischen Geschichte Salomo als der Repräsentant der Weisheit. Er wird nicht nur wegen seiner hervorragenden Richterthätigkeit, sondern überhaupt wegen seiner hohen, von Gott ihm verliehenen Weisheit gerühmt (1. Kön. **2**, 9. **10**, 24), während sonst kein König Israels wegen seiner Weisheit besonders ausgezeichnet wird. Von ihm als Spruchdichter ist Koh. **12**, 9 die Rede: „Koheleth, da er sehr weise war, hat das Volk gelehrt und nachsinnend und forschend viele Sprüche ausgearbeitet." Noch der König Hiskia bemühte sich um die Sammlung der Schätze der Spruchweisheit, indem ein Kollegium in seinem Auftrage eine Nachlese salomonischer Sprüche veranstaltete. In der nachexilischen Zeit gilt Salomo als der Spruchdichter κατ' ἐξοχήν, wie David als der Psalmendichter und Mose als der Gesetzgeber κατ' ἐξοχήν angesehen wird. Die spätere Zeit betrachtet Salomo fast ganz wie eine Inkarnation der Weisheit (Sir. **47**, 14—19. Sap. **7—9**).

Freilich war Salomo nicht der einzige Spruchdichter seiner Zeit. Wie neben David noch andre Psalmendichter, so werden neben ihm noch vier andere Weise genannt, vor denen ihm jedoch der Vorrang zugeschrieben wird: der Esrachite Ethan, Heman und die nur dem Namen nach bekannten Söhne Machols, Kalkol und Darda (1. Kön. 5, 11; alle vier werden 1. Chron. 2, 6 neben einem Simri als Brüder und Söhne Serachs genannt).

Von Salomo wird 1. Kön. **5**, 12 gesagt, daß seiner Lieder 1005 gewesen seien und daß er 3000 Sprüche geredet habe. Unsre Samm-

lung enthält indes nicht 3000, sondern nach masoretischer Zählung nur 375 Sprüche (das ganze Buch nur 915 Verse)[1]). Jedenfalls haben wir also nicht mehr alle Sprüche, die Salomo redete. Die ausführliche Inhaltsangabe in 1. Kön. **5**, 13 ist sodann nach dem Zusammenhange jedenfalls so zu verstehen, daß Salomo in seinen Sprüchen seine Vergleichungen dem gesamten Gebiete der Natur entnommen habe. Solche Vergleichungen aber, wie sie in jenen 3000 Sprüchen enthalten gewesen sein müssen, finden sich gerade in unserm ältesten Spruchbuch verhältnismäßig selten (z. B. **10**, 26. **11**, 22. **17**, 12). Beachtenswert ist an dieser Stelle der Ausdruck וַיְדַבֵּר. Damit ist nicht gesagt, daß er seine Sprüche niedergeschrieben oder gesammelt habe; auch ist nicht gesagt, daß dieselben alle von ihm herrührten. Vielmehr sagt die Stelle nur, daß er sie im Gedächtnis hatte und in jedem vorkommenden Falle anzuwenden vermochte. Ist doch in 1. Kön. **10**, 24 ausdrücklich berichtet, daß man von überallher kam, um Salomos Weisheit zu hören.

3. Form der didaktischen Poesie. Die älteste und einfachste Form derselben war sicher die des Einzelspruches. מָשָׁל bedeutet[2]) nämlich etymologisch Vergleichung, Gleichnis, παραβολή. Im Sprachgebrauch aber bezeichnet es gewöhnlich einen einzelnen Spruch. Solche Sprüche oder Sprichwörter finden sich im A. T. z. B. in 1. Sam. **24**, 14 (von Frevlern geht Frevel aus). **10**, 12. Ez. **18**, 2. Auch die Sprüche der Weisen enthalten meist irgend eine treffende Vergleichung. In dieser Form des Einzelspruches lehnt sich die älteste Spruchdichtung unmittelbar an das im Munde des Volkes lebende Sprichwort an. Doch darf man die Weisen nicht etwa für Sammler von Sprichwörtern halten; vielmehr waren sie selber Dichter. Unser Buch ist keineswegs eine Sammlung von Sprichwörtern, die im hebräischen Volk gäng und gäbe waren. Wohl mögen die Weisen auch einzelne eigentliche Volkssprichwörter sich

[1]) Sonst werden auch 800 פְּסוּקִים im Buch der Sprüche gezählt.

[2]) מׇשַׁל 1) imperavit, dominatus est, vergl. שׁלט, sonst nur im Phönicischen. 2) Die andre Wurzel bedeutet comparavit, assimilavit, auch im Arabischen, Syrischen und Äthiopischen; im ni. similis fuit, Jes. **14**, 10. Proverbio usus est, Ez. **18**, 2. 3. **16**, 44. Das partic. מׇשְׁלִים poetae. — Das Nomen מָשָׁל bedeutet 1) similitudo, parabola Ez. **17**, 2. 2) proverbium 1. Sam. **10**, 12. Ez. **12**, 22. **18**, 2. 3. 3) sententia, sententiose dictum Spr. **26**, 1 ff. 4) carmen Num. **23**, 7. 18. **24**, 3. 15. 20. 21. Hiob **27**, 1. **29**, 1. Oft soviel als carmen irrisorium. Vergl. die Redensart הָיָה לְמָשָׁל fabula factus est, Deut. **28**, 37. 1. Kön. **9**, 7.

angeeignet und in ihre Sammlungen aufgenommen haben. Aber der Hauptsache nach sind sie eigentliche Dichter von Sprüchen, wie etwa die 100 Sprüche Alis; sie haben sich nur das Volkssprichwort zum Muster genommen, um ihre Weisheitslehren in ebenso scharfer, treffend kurzer und bildlich anschaulicher Form auszusprechen. Jeder einzelne Spruch der älteren Spruchdichtung ist also wie das eigentliche Volkssprichwort eine in sich abgeschlossene, kurze, akuminöse Sentenz. Daher werden die Weisheitssprüche oder „Worte der Weisen" auch einfach „Rätsel" (חִידָה) genannt, weil sie oftmals spitz und dunkel sind und den Leser nötigen, die wahre Meinung des Weisen erst zu erraten. Auch der Name מְלִיצָה (Spott) kommt vor, weil die Sprüche öfter ironische Form haben. — Man kann die einzelnen Sprüche als Aphorismen bezeichnen, deren jeder ein einheitliches Ganzes ist. Der Lehrdichter der älteren Zeit schreibt eben keine zusammenhängende Abhandlung. Ja er giebt sich nicht einmal die Mühe, die einzelnen Sprüche in irgend eine systematische Ordnung zu bringen; er begnügt sich vielmehr damit, Perlenschnüre von Weisheitssprüchen, wie sie ihm sich gerade darbieten, lose aneinander zu reihen.

Dagegen bindet sich der ältere Spruchdichter streng an eine der Lehrdichtung eigentümliche metrische Form. Jeder Spruch oder Vers besteht zunächst aus zwei Gliedern, die im strengsten Parallelismus stehen. Dieser Parallelismus ist gewöhnlich ein gegensätzlicher, manchmal auch ein komparativischer, sodaß das eine Glied das andre durch eine Vergleichung verdeutlicht. Seltener ist dagegen der reine Parallelismus d. h. die Wiederholung desselben Gedankens in beiden Gliedern in verschiedener Form; auch kommt es weniger vor, daß das zweite Glied die erklärende Anwendung oder die Begründung des ersten enthält. — In beiden Parallelgliedern wird ferner das rhythmische Ebenmaß genau eingehalten. Gewöhnlich enthält der ganze Vers sechs oder sieben Wörter, von denen auf das erste Glied drei oder vier, auf das zweite Glied drei Wörter kommen. Selten ist die Zahl der Wörter eines Gliedes größer; und dann schließen sich in der Regel einige derselben, wie auch die Accente andeuten, in der Art näher zusammen, daß das Versglied wenigstens aus drei Wortgliedern besteht, somit drei Hauptbetonungen hat, sodaß der ganze Spruch doch sechs oder sieben Hauptbetonungen hat. Wie sehr diese metrische Form als Eigentümlichkeit der regelrechten hebräischen Lehrdichtung zu betrachten

ist, bezeugt der Umstand, daß auch noch der Dichter des Buches Hiob dieselbe ziemlich streng festgehalten hat.

Mit der Zeit freilich wird diese ältere Form der Spruchdichtung immer mehr verlassen. Am frühesten hat man sich wohl die Freiheit genommen, eine Sentenz nicht in einen Vers zusammenzudrängen, sondern über mehrere Verse sich ausdehnen zu lassen. Den Übergang von der alten Spruchform zu der in Spr. **1—9** vorliegenden Gestalt der Lehrdichtung bilden die Worte der Weisen Spr. **22**, 17 ff. Dann nahm das Streben nach prägnanter Kürze immer mehr ab, während das Streben nach ausführlicherer Darstellung und weiterer Ausmalung der Beispiele und Gleichnisse zunahm. Als man schon manche zusammenhängende Spruchganze vor Augen hatte, in denen eine Anzahl Einzelsprüche um einen Hauptspruch, der dieselben in sich enthielt oder sonst in einem innern Verhältnisse zu ihnen stand, gruppiert waren, schritt man auch zur Schaffung größerer zusammenhängender Lehrgedichte wie Hiob und Koheleth fort. — Aber mit der Durchbrechung der alten knappen und einfachen Form der Spruchdichtung geht auch teilweise ein Verderb derselben in formeller Beziehung Hand in Hand. Der parallelismus membrorum wird immer lockerer und fehlt oft ganz. Und ebenso kommt das rhythmische Ebenmaß der einzelnen Glieder abhanden. Ja die Spruchdichtung nähert sich manchmal sogar geradezu der Ermahnungsrede, und an die Stelle der kurzen, körnigen und schlagenden Ausdrucksweise des Sprichworts tritt der Predigtton. Dadurch aber werden die Grenzen der Lehrdichtung verwischt und überschritten.

A. Die Sprüche Salomonis.

§ 92.

Name und Gliederung des Buches.

1. Unser Spruchbuch führt den Titel מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה. Es ist dies eine Bezeichnung a potiori, da Salomo als ein Meister in der Spruchdichtung galt. Die Aufschrift will nicht so verstanden sein, als ob das Buch in der uns vorliegenden Gestalt aus der Hand Salomos hervorgegangen ist. Dagegen spricht schon die Notiz in **25**, 1, nach welcher dort eine von Zeitgenossen des Königs Hiskia

veranstaltete Sammlung von Sprüchen Salomos beginnt. Auch will der Titel nicht sagen, daß alle Sprüche dieses Buches Salomo angehören. Das Buch enthält vielmehr auch Worte der Weisen, die bereits in **1**, 6 in Aussicht gestellt werden; es rührt also nach seinen eignen Aussagen keineswegs von *einem* Verfasser her. Jener Titel oder die Abbreviatur desselben מִשְׁלֵי ist eben die herrschende Bezeichnung unsres Buches. — Daneben wird aber in früherer Zeit bei Juden und Christen auch der bezeichnende Name סֵפֶר חָכְמָה gebraucht (vergl. Tosephoth zu baba bathra f. 14b). Die Kirchenväter nennen das Buch σοφία, z. B. Melito von Sardes (Eusebius, Kirchengesch. IV, 26). Nach Eusebius (IV, 22) bezeichneten Hegesipp, Irenäus und andere Kirchenväter diese Schrift als ἡ πανάρετος σοφία, und Clemens (ad Corinth. I, 57) bestätigt diese Angabe. Gregor von Nazianz (orat. XI) nennt das Buch ἡ παιδαγωγικὴ σοφία, und Dionysius von Alexandria ἡ σοφὴ βίβλος. Der gewöhnlichste Name desselben ist seine Bezeichnung in der Septuaginta: παροιμίαι Σολομῶνος. — Die Juden nannten übrigens auch den Prediger „Buch der Weisheit"; und die Kirchenväter übertrugen auch auf die Bücher des Jesus Sirach und der Weisheit Salomonis den Namen ἡ πανάρετος σοφία. „Buch der Weisheit" ist ein alter und sehr bezeichnender Name für unsre Schrift. Die Weisheit, die hier als redend eingeführt wird, ist eine von oben gegebene und stammt aus Gott. Denn sie ist nichts andres als die Anwendung der geoffenbarten Wahrheit auf die Mannigfaltigkeit der irdischen Lebensverhältnisse. Als praktische Lebensweisheit gilt für Israel die Beobachtung des Gesetzes (Deut. **4**, 6), wenngleich wenig ausdrückliche Beziehungen auf das Gesetz eingefügt sind. Der andre Name deutet auf den Ursprung dieser ganzen Dichtungsart hin.

2. Die deutlich voneinander gesonderten Teile unsres Buches bilden ebensoviele größere oder kleinere Spruchsammlungen. Es sind im ganzen acht einzelne Stücke in fünf Abschnitten von sehr verschiedenem Umfang.

1) Das auf den Eingang (**1**, 1—6) folgende erste Stück umfaßt den Abschnitt **1**, 7—**9**, 18. Es enthält längere Ermahnungsreden teilweise mit eingefügten eigentlichen Sprüchen und nimmt im Organismus des ganzen Buches die Stelle einer längeren Einleitung oder Vorrede ein.

2) Es folgt in **10**, 1—**22**, 16 unter der Überschrift מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה die umfangreichste Sammlung, aus lauter Einzelsprüchen bestehend.

3) Nach einer abermaligen einleitenden Ermahnung folgt 22, 17 bis 24, 22 eine zweite Spruchsammlung, welche in ihrem Anfang durch den Ausdruck „Worte der Weisen" bezeichnet ist und meistens Sprüche enthält, welche über zwei oder mehrere Verse sich erstrecken. — Einen Nachtrag dazu bildet das kleine Stück 24, 23—34 unter der Überschrift: גַּם אֵלֶּה לַחֲכָמִים „auch diese (Sprüche sind) von weisen Männern", rühren von ihnen her. [Falsch ist die Auffassung der alten Übersetzungen: sie sind für Weise bestimmt.]

4) In Kap. 25—29 folgen dann „Sprüche des Salomo, welche zusammengestellt haben die Männer des Hiskia, des Königs von Juda", eine Spruchsammlung, die mit der zweiten vieles gemein hat, indem sie großenteils Einzelsprüche derselben Form enthält; doch finden sich darin auch Sprüche, die mehrere Verse umfassen, in denen also die alte rhythmische Form des Spruches nicht festgehalten ist.

5) Endlich drei Anhänge: in Kap. 30 die Worte Agurs, des Sohnes Jakeh; 31, 1—9 die Worte Lemuels, eines Königs; 31, 10—31 ein alphabetisches Loblied einer tugendsamen Hausfrau.

Da Agur und Lemuel jedenfalls als zu den „Weisen" gehörig zu betrachten sind, so ist die Anordnung unsres Buches im großen und ganzen genommen die, daß nach dem Eingangsstück zuerst Sprüche Salomos, dann Worte der Weisen, darauf wieder Sprüche Salomos und zuletzt noch einmal Worte der Weisen aufeinander folgen. Diese Anordnung erinnert, wie schon Bertheau (kurzgefaßtes exegetisches Handbuch S. XXXVII) bemerkt hat, an die Anordnung des Psalmbuchs, in dessen drei ersten Büchern auf die Psalmen Davids (3—41) Psalmen davidischer Sänger (42—50), dann wieder Psalmen Davids (51—72) und dann noch einmal Psalmen davidischer Sänger (73—89) aufeinander folgen.

§ 93.

Entstehung des Buchs der Sprüche.

Daß die Psalmensammlung allmählich entstanden ist, und daß die fünf Bücher der Psalmen ebensoviele aufeinander folgende einzelne Sammlungen sind, ist allgemein anerkannt. Da auch unser Spruchbuch ein aus verschiedenen Teilen zusammengesetztes Sammelwerk ist, so liegt von vornherein die Annahme nahe, daß es ebenfalls nach und nach entstanden ist. Darauf deutet die Überschrift in 25, 1; darauf auch die in 22, 17 beginnende neue Einleitung sowie die Form der in diesem Abschnitt enthaltenen Sprüche, die sich über mehrere Verse ausdehnen. Dafür spricht endlich die Trennung der

im zweiten und vierten Teil enthaltenen salomonischen Sprüche durch Einschiebung des dritten Teils. — Über die Art der Entstehung dieser Spruchsammlung sind aber die Ansichten noch sehr verschieden.

Ewald hält die Sammlung **10**, 1—**22**, 16 für die älteste und nimmt an, daß sie etwa 200 Jahre nach Salomo entstanden ist und großenteils von Salomo herrührende Sprüche enthält. Am Ende des achten Jahrhunderts zur Zeit Hiskias sei dann die Sammlung Kap. **25**—**29** entstanden; in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts sei zu jener ersten Sammlung die Vorrede Kap. **1**—**9** und nicht viel später, jedoch von anderer Hand, der große, jene aus Hiskias Zeit stammende Sammlung in sich schließende Nachtrag **22**, 17—**29** hinzugekommen.

Hitzig dagegen (1. das Königreich Massa, theologische Jahrbücher von Zeller, 1844 [vergl. אָגוּר **31**, 1]; 2. Kommentar von Hitzig, 1858) meint, die vier verschiedenen Sammlungen (**1**—**9**; **10**, 1—**24**, 22; **24**, 23—**34**; **25**—**29**) seien in derselben Reihenfolge, in welcher sie in unsrem Buche stehen, nacheinander entstanden, und zwar zuerst Kap. **1**—**9** im neunten Jahrhundert, wegen des ersten Platzes, den dieser Abschnitt einnimmt, nach Analogie des ersten Buches der Psalmen, wie auch wegen angeblicher Benützungen. Nach 750 seien die Abschnitte **10**, 1—**22**, 16 und **28**, 17—**29**, 27 hinzugekommen. Dem letzten Viertel desselben Jahrhunderts entstammen Kap. **25**—**27**. Der Besitzer dieser Sammlung fügte die Abschnitte **22**, 17—**24**, 34 und **28**, 1—16 ein. Kap. **30**, 1—**31**, 9 ist im Auslande entstanden. Am jüngsten ist der Schluß des Buches **31**, 10—31. — Gegen Hitzig spricht der Einleitungscharakter von Kap. **1**—**9** sowie die spätere Form mancher Sprüche.

Bertheau kommt zu dem vorwiegend negativen Resultate: 1. daß sich das relative Alter der drei oder vier ersten Sammlungen (Kap. **1**—**24**) nicht bestimmen lasse und man nicht angeben könne, ob dieselben früher oder später als die zur Zeit Hiskias veranstaltete Sammlung (Kap. **25** bis **29**) entstanden seien; 2. daß derselbe Verfasser, welcher die Überschrift **1**, 1 ff. schrieb, die beiden ersten Sammlungen veranstaltet und mit ihnen die andern kleinen Spruchsammlungen, welche er vorfand, verbunden habe; 3. daß endlich der Verfasser unsres Buches jedenfalls erst nach Hiskia, etwa gegen das Ende des siebenten Jahrhunderts, gelebt haben könne, weil die von ihm vorgefundene Sammlung Kap. **25**—**29** zur Zeit Hiskias veranstaltet worden sei und Agur und Lemuel wahrscheinlich bald nach Hiskia gelebt hätten. Möglich sei aber auch, daß der Verfasser noch später gelebt habe, weil sich aus dem Alter der Sprüche und einzelnen Spruchsammlungen nicht auf das Alter der ganzen Sammlung schließen lasse. — In diesen Zweifeln ist Bertheau zu weit gegangen und infolgedessen bei unannehmbaren Resultaten angelangt. Denn völlig unhaltbar ist die Annahme in Nr. 2, daß der Verfasser unsres Buches die letzten kleineren Spruchsammlungen schon vorgefunden, die Hauptsammlung **10**, 1—**22**, 16 aber erst selber veranstaltet habe.

I. Ewald hat gewiß darin recht, daß die Spruchsammlung **10**, 1—**22**, 16 die älteste ist; als solche erweist sie sich durch folgende Gründe:

1. Die kurze Überschrift „Sprüche Salomos" in **10**, 1 deutet an, daß jetzt erst die in der längeren Überschrift **1**, 1 ff. in Aussicht gestellten Sprüche Salomos im engeren Sinne folgen, und daß der Verfasser den ersten Teil (Kap. **1—9**) nicht in gleicher Weise für Sprüche Salomos gehalten wissen will. Zu seiner Zeit müssen also die in dieser Sammlung stehenden Sprüche als spezifisch salomonisch gegolten haben.

2. Auch die Überschrift in **25**, 1 zeugt für das hohe Alter unsrer Spruchsammlung. Das Wort גַּם („auch dies sind Sprüche Salomos, welche zusammengetragen haben die Männer Hiskias, des Königs Judas") kann im Sinne des Verfassers der Überschrift nur so verstanden werden, daß es sich auf die Überschrift in **10**, 1 („Sprüche Salomos") zurückbezieht. Der Umstand, daß der Verfasser der Überschrift in **25**, 1 noch eine geschichtliche Erinnerung an die Zeit und Art der Entstehung jener kleinen Sammlung hat, während dies bei der größeren nicht der Fall ist, indem diese schlechtweg als „Sprüche Salomos" bezeichnet werden, läßt darauf schließen, daß der Verfasser dieser zweiten Überschrift wußte, daß unsre größere Spruchsammlung schon geraume Zeit vor Hiskia vorhanden war und als salomonisch galt, und daß die Männer des Hiskia nur eine Nachlese salomonischer Sprüche veranstalteten. Dazu stimmt auch der Charakter der kleineren Sammlung.

3. In den 375 Sprüchen der Sammlung **10**, 1—**22**, 16 ist überall diejenige Form der Spruchdichtung festgehalten, welche nach aller Analogie für die älteste und speziell für die salomonische Form der Spruchdichtung zu halten ist. Wir haben lauter Einzelsprüche vor uns. Zwar gehören öfter je zwei Verse dem Sinne nach näher zusammen (z. B. in Kap. **10** V. 2 und 3. 4 und 5. 6 und 7. 8 und 9. 18 und 19. 20 und 21. 24 und 25. 27 und 28. 29 und 30. 31 und 32). Aber immer ist dabei jeder einzelne Vers auch ein Ganzes für sich; die einzige Ausnahme bildet **21**, 25 und 26. Jeder dieser Einzelsprüche hat eine fest eingehaltene Form, nach Art des Volkssprichworts, aus welchem diese Spruchdichtung im eigentlichsten Sinne erwachsen ist. Strenge ist der Parallelismus festgehalten und ebenso auch das der Maschaldichtung eigentümliche rhythmische Ebenmaß der beiden Parallelglieder, sodaß sechs oder sieben Wörter sich

auf beide Vershälften verteilen. Nur einmal kommt in **19**, 7 ein dreigliedriger Vers vor. Doch ist diese Ausnahme nach Delitzsch nur eine scheinbare: es sind nicht drei Versglieder, sondern nur zwei nebst dem Rest eines verloren gegangenen Verses; ursprünglich waren es zwei zweigliedrige Verse, wie sie noch in der Septuaginta zu finden sind. Gewöhnlich ist der Parallelismus ein gegensätzlicher. Doch findet sich neben dem antithetischen auch der eingedankige synonyme wie auch der synthetische Parallelismus. Allerdings kommen nicht viele Vergleichungen aus dem Reiche der Natur vor, wie es in 1. Kön. **5**, 12 f. von den 3000 Sprüchen Salomos ausgesagt ist. An sich ist nun, darin hat Delitzsch recht, diejenige Form der Spruchdichtung, welche wir für die ursprüngliche halten müssen, noch kein Beweis für das Alter eines Spruches. Sie findet sich ja auch noch bei Jesus Sirach. Es werden auch mittelalterliche und gar neuere Sprüche nach alten Vorbildern gedichtet. Indes da diese ursprüngliche Form der Spruchdichtung sich in keiner der andern Spruchsammlungen ebenso durchgehend findet wie in dieser, da ferner dieselbe gerade in der zur Zeit des Königs Hiskia veranstalteten Spruchsammlung, welche ebenfalls Sprüche Salomos enthalten soll, zwar nicht durchgehends, aber doch großenteils wieder angetroffen wird, während daneben auch anders geformte Sprüche stehen, so wird man unsre Sammlung, in welcher die alte Form der Spruchdichtung allein herrschend ist, natürlicherweise für die älteste Spruchsammlung halten müssen.

4. Mit dieser altertümlichen Form der Spruchdichtung hängt eine sprachliche Eigentümlichkeit dieser Sammlung zusammen, die für ihr hohes Alter beweisend ist. Dies ist ein dem ganzen Satz vorausgestelltes יֵשׁ mit einem ihm untergeordneten artikellosen Substantiv, z. B. יֵשׁ דֶּרֶךְ יָשָׁר **14**, 12; vergl. **11**, 24. **12**, 18. **13**, 7. 23. **16**, 25. **18**, 24. **20**, 15. Während diese Satzbildung in unsrer Sammlung achtmal vorkommt, findet sie sich in den andern Spruchsammlungen gar nicht und nur selten im A. T. überhaupt (z. B. Num. **9**, 20). Andre sprachliche Eigentümlichkeiten s. Ewald, S. 2 f.; Bertheau, S. XXVIII.

5. Auch der Inhalt dieser Spruchsammlung beweist ihr hohes Alter:

a) In ihr herrscht noch überall der alte strenge Vergeltungsglaube. Derselbe ist häufig in der unbefangensten Weise ausgesprochen, z. B. **13**, 21. 22. Es findet sich noch keine bestimmte Beziehung auf die Bedenken und Zweifel gegen diesen Glauben, welche durch die im

Laufe der Zeit gemachten Erfahrungen geweckt wurden. Eine andre infolge dieser Zweifel errungene Betrachtungsweise herrscht in den übrigen Teilen unsres Buches; z. B. finden sich in **3**, 11 f. 31 die ersten Anfänge der Anschauung, daß die Leiden als Züchtigungs- und Erziehungsmittel der göttlichen Liebe anzusehen sind. Hier dagegen ist das Unglück noch in aller Unbefangenheit unter den Gesichtspunkt der Strafe gestellt.

b) In unsrer Sammlung, und nur in ihr, wird das Werfen des Loses als ein von Jhvh kommendes Urteil in Sachen, wo menschliche Entscheidung unmöglich ist, gepriesen, vergl. **16**, 33. **18**, 18. Nun war der Gebrauch des heiligen Loses in der Zeit vor Salomo ein sehr häufiger, während er bald nach Salomo mit dem Aufblühen des Prophetentums und der Ordnung des Gerichtswesens durch Josaphat mehr und mehr in Abgang kam.

c) Endlich wird in unsrer Spruchsammlung mit einer Vorliebe und Begeisterung von dem Könige und seinem zwar strengen und für den Ungerechten und Empörer furchtbaren, aber für den Gerechten wohlthätigen Regiment gesprochen, wie sie in späterer Zeit, in welcher man viele traurige Erfahrungen mit der unheilvollen Regierung schlechter Könige gemacht hatte, nicht mehr möglich gewesen wäre, vergl. **11**, 14. **14**, 28. 35. **16**, 10. **17**, 11. **19**, 12; vor allem Stellen wie **16**, 12—15. **20**, 2. 8. 26. 28. **21**, 1. **22**, 11. Hier wird das Königtum durchweg nach seiner Lichtseite in dem Schmuck der Gerechtigkeit und Weisheit, der Gnade und Wahrheit, der Liebe zum Guten, der göttlichen Leitung und Machthoheit dargestellt (Delitzsch, S. 25). — Wie wenig die von Bertheau (S. XXXII) dagegen angeführten Stellen, namentlich **19**, 10. **16**, 14. **20**, 2 beweisend sind, ergiebt sich bei einer Vergleichung späterer Sprüche, welche das durch ein schlechtes Regiment erfahrene Unglück des Volks voraussetzen, z. B. **25**, 4 f. **28**, 15 f. **29**, 2. 12.

Es sind also Gründe genug vorhanden, den Abschnitt **10**, 1 bis **22**, 16 für die älteste Spruchsammlung zu halten. — Bertheau zwar rekurriert immer wieder auf den Satz: das Alter der Sprüche könne nicht für das Alter der Spruchsammlung beweisen. Allein schon die zur Zeit des Hiskia veranstaltete Sammlung salomonischer Sprüche beweist, wie wenig es einem späteren Sammler möglich gewesen wäre, alle Sprüche, in denen sich Spuren einer späteren Entstehung verraten, auszuschließen.

Die Annahme, daß alle in dieser ältesten Sammlung enthaltenen Sprüche auf einen Verfasser zurückzuführen sind, läßt sich nicht bestreiten. Doch kann man auch die Möglichkeit nicht leugnen, daß die Sprüche mehreren Verfassern angehören; nur müssen diese dann alle einer verhältnismäßig frühen Zeit angehören.

> Bertheau führt drei Gründe für die Abstammung dieser Sprüche von verschiedenen Verfassern an: 1) die Verschiedenheit in der Art des Parallelismus und in der metrischen Form. Doch ist diese Verschiedenheit unbedeutend genug; sie überschreitet sowenig die allgemeine Regel über die Form der alten Spruchdichtung, daß sie nur auf Rechnung der Freiheit, welche sich ein und derselbe Spruchdichter innerhalb des Bereiches der giltigen Regel erlaubt, gesetzt werden darf. — Noch weniger haben die beiden andern Gründe zu bedeuten: 2) es sei in vielen Sprüchen ein und derselbe Gedanke nur in verschiedener Form ausgesprochen; und 3) einige Male finde sich dasselbe Versglied wörtlich gleichlautend in sonst verschiedenen Sprüchen. Beides ist bei den Sprüchen eines und desselben Spruchdichters recht wohl denkbar. Auch kann manche angefochtene Stelle auf Rechnung des nicht gut erhaltenen Textes kommen.

Eine andre Frage ist, ob unsre Spruchsammlung in der uns vorliegenden Gestalt aus der Hand Salomos hervorgegangen sein kann. Ewald und Bertheau verneinen diese Frage. Indes sind ihre beiden ersten Gründe nicht beweiskräftig.

1) Der eine Grund ist, daß innerhalb unsrer Sammlung einzelne Sprüche oder Spruchglieder an verschiedenen Stellen in ganz gleicher oder ähnlicher Form mehrfach vorkommen. Delitzsch (Kommentar S. 21 f.) hat die Belege klassifiziert und gezeigt, daß in der Regel der an erster Stelle stehende Spruch allem Anschein nach der ursprünglichere ist, indem z. B. der antithetische Parallelismus bei der Wiederkehr öfter in synonymen umgewandelt ist. — Doch könnte Salomo solche Wiederholung wohl auf sich nehmen. Hat selbst Christus manche besonders wichtige Aussprüche öfter wiederholt, warum sollte dies nicht einem Schriftsteller gestattet sein?

2) Sodann meinen jene beiden Gelehrten, aus Salomos Hand könne keine so ordnungslose Sammlung hervorgegangen sein. Es läßt sich nämlich durchaus kein Plan nachweisen, welcher die Anordnung dieser Sprüche bestimmt haben könnte. Allerdings stehen dann und wann zusammengehörige Sprüche beisammen, z. B. in **15**, 33—**16**, 7 acht auf Jhvh und in **16**, 12—15 vier auf den König bezügliche Sprüche. Allein die Voraussetzung, daß die alten Spruchdichter ihre Sprüche planmäßig nach ihrem Inhalt geordnet hätten,

ist völlig willkürlich. Hätten sie es gethan, so wäre noch weit mehr zu erwarten, daß auch die uns erhaltenen Spruchsammlungen planmäßig geordnet wären. Es ließen sich auch aus andern Sprachgebieten, z. B. aus der deutschen Litteratur, Belege dafür anführen, daß geistvolle Schriftsteller, welche ihre Gedanken in Form von Sentenzen veröffentlichten, sich damit begnügten, dieselben ohne planmäßige Ordnung in der Reihenfolge niederzuschreiben, wie sie ihnen eben zuflossen.

3) Dagegen ist ein anderer von Bertheau beigebrachter Grund allerdings von Bedeutung. Wir finden nämlich, daß öfter aus rein sachlichen Gründen zwei oder mehrere Einzelsprüche nebeneinander gestellt sind, weil in ihnen ein und dasselbe Wort oder auch zwei gleiche Wörter vorkommen (s. Belege in Bertheaus Kommentar, S. XII). Der bestimmende Einfluß solcher Äußerlichkeiten auf die Zusammenstellung von Sprüchen ist allerdings mit großer Wahrscheinlichkeit nicht bei dem Spruchdichter selbst, sondern bei einem Sammler vorauszusetzen, der dabei seinem und seiner Leser Gedächtnis zu Hilfe kommen wollte.

4) Gegen die salomonische Aufzeichnung dieser Spruchsammlung spricht vor allem die in § 91, 2 eingehend betrachtete Stelle 1. Kön. 5, 9 ff.; der Ausdruck וַיְדַבֵּר (V. 12) besagt weder daß er sie niedergeschrieben noch daß er sie selbst gedichtet habe. So dürfen wir schließen, daß sich die salomonischen Sprüche durch mündliche Tradition fortpflanzten; und dabei konnten manche Veränderungen mit denselben vorgehen. Daß dies wirklich auch geschehen ist, läßt sich sogar bestimmt nachweisen. In die spätere, zu Hiskias Zeit veranstaltete Sammlung salomonischer Sprüche sind eine ziemliche Anzahl von Sprüchen aufgenommen, welche schon in der älteren Sammlung stehen, vergl. z. B. **25**, 24 mit **21**, 9. **26**, 13 mit **22**, 13 (andere Beispiele s. bei Bertheau, S. XXV); aber teilweise geschah diese Aufnahme mit mannigfachen Veränderungen. Sind aber nachweislich durch die Tradition im Laufe der Jahrhunderte dergleichen Veränderungen mit den salomonischen Sprüchen vorgegangen, so macht es auch dieser Umstand unwahrscheinlich, daß aus Salomos eigner Hand eine Spruchsammlung hervorgegangen ist.

5) Endlich ist der in **25**, 1 von der Arbeit der Männer Hiskias an den salomonischen Sprüchen gebrauchte Ausdruck הֶעְתִּיקוּ zu beachten; er bedeutet wörtlich: „sie haben die Sprüche fortgerückt", und kann nur davon verstanden werden, daß diese Männer Sprüche,

die sie in verschiedenen Schriften vorfanden und für salomonisch hielten, in eine besondre Sammlung zusammenstellten (die Septuaginta übersetzt richtig: ἐξεγράψαντο). Auch diese zweite Sammlung macht es unwahrscheinlich, daß Salomo selbst eine Sammlung und Ausgabe seiner Sprüche veranstaltet hat.

Delitzsch kommt von der Voraussetzung nicht los, Salomo müsse selbst seine 3000 Sprüche in ein Buch zusammengestellt haben, s. Kommentar S. 20. 24: noch zur Zeit Hiskias sei ein altsalomonisches Spruchbuch vorhanden gewesen. Die andern Sprüche, deren sittlich-religiöser Wert geringer gewesen, seien der Erhaltung nicht wert befunden. Einige salomonische Sprüche seien schon durch die Überlieferung etwas umgebildet worden, andre dagegen seien in der Hiskianischen Sammlung in ihrer Urgestalt erhalten. Die ältere Sammlung bezeichnet Delitzsch wegen ihrer Einleitungsworte in **10**, 1 als ein Buch für die Jugend, die spätere Sammlung Kap. **25** ff. dagegen als ein Volksbuch.

Ist nun auch unsre Spruchsammlung **10**, 1—**22**, 16 nicht aus Salomos Hand hervorgegangen, so ist doch bei dem hohen Alter dieser Sprüche und der Sammlung selbst sowie im Hinblick darauf, daß Salomo der Spruchdichter der alten Zeit κατ' ἐξοχήν ist, als sicher anzunehmen, daß der größte Teil der in unsrer Sammlung stehenden Sprüche unmittelbar von Salomo herrührt. Manche mögen auch seinen weisen Zeitgenossen angehören. Der Sammler, der sie teils aus der mündlichen Tradition, teils wie die Männer Hiskias aus verschiedenen Schriften zusammengetragen haben kann, hat einer nicht mehr genau bestimmbaren Zeit angehört. Jedenfalls muß seine Sammlung schon geraume Zeit vor Hiskia vorhanden und noch in einer verhältnismäßig glücklichen Zeit des Reiches Juda veranstaltet worden sein. Vielleicht gehört sie noch dem zehnten oder mindestens dem neunten Jahrhundert v. Chr. an. Delitzsch versetzt sie in die Zeit Josaphats.

II. Die Worte der Weisen in **22**, 17—**24**, 22 und der Nachtrag in **24**, 23—34 rühren nach der in der Einleitung (**22**, 17—21) enthaltenen Angabe von einer Mehrzahl von Verfassern her. Jedenfalls gehören sie einer späteren Zeit als die vorhergehende älteste Sammlung an. Das beweist 1. ihre Form: sie bieten großenteils keine Einzelsprüche mehr. Oftmals umfassen sie zwei oder drei, sogar fünf Verse. Einzelne Verse sind dreigliedrig; manche derselben machen ganz den Eindruck der Prosa, indem ihnen der Parallelismus fast ganz fehlt und das rhythmische Ebenmaß der Parallelglieder

vielfach vernachlässigt ist. — Für die spätere Abfassung dieses Abschnittes spricht 2. der ermahnende Ton, in welchem die Sprüche gehalten sind. Es sind nicht mehr Sentenzen, sondern ein paränetischer Ton macht in ihnen sich geltend; siebzehn Verse beginnen mit der warnenden Partikel אַל־. — 3. Sodann herrscht im Inhalt kein unbefangener Vergeltungsglaube mehr, vergl. **23**, 17 f. **24**, 1. 19. Auch die mit schlechtem Regiment der Herrscher gemachten schlimmen Erfahrungen in **23**, 1 ff. deuten auf eine jüngere Zeit. —

In beiden Sammlungen zeigen sich gewisse Spracheigentümlichkeiten, namentlich die nachdrückliche Wiederholung des Subjekts oder Objekts durch das Pronomen mit vorgesetztem אַף, z. B. **22**, 19 und öfter (vergl. Bertheau, S. XXX). Solche Eigentümlichkeiten sind beiden Sammlungen aber auch mit der paränetischen Einleitung **22**, 17—21 gemeinsam, z. B. יָעִים in **22**, 18 vergl. **24**, 4. 25. **23**, 8; oder שִׁית לֵב in **22**, 17 vergl. **24**, 32. Da sie dem ersten Abschnitt (Kap. **1**—**9**) fremd sind, so muß der Redaktor, welcher in seinem Eingang **1**, 1—6 die Sprüche der Weisen bereits in Aussicht stellt, diese beiden kleinen Sammlungen bereits vorgefunden haben. Ob die Sammlung beider Stücke von derselben Hand vorgenommen ist, wird sich nicht mehr ausmachen lassen. Übrigens ist das zweite Stück (**24**, 23—34) keine besondre Spruchsammlung, sondern nur ein Nachtrag. — Wahrscheinlich hat ein Abschreiber der ältesten salomonischen Spruchsammlung die kleine Sammlung **22**, 17—**24**, 22 dieser Abschrift beigefügt. Dafür spricht, daß letztere nicht wie die übrigen Stücke unsres Buches durch eine besondre Überschrift sich äußerlich von dem Vorhergehenden absondert.[1]) Den Nachtrag **24**, 23—34 kann entweder dieselbe oder eine andre Hand später der salomonischen Spruchsammlung beigefügt haben. Wenn nun der nach Hiskias Zeit lebende Redaktor des Buches die „Worte der Weisen" bereits mit der älteren Sammlung salomonischer Sprüche **10**, 1—**22**, 16 verbunden vorfand, so erklärt sich auch am ein-

[1]) Dafür könnte man auch die Stelle **22**, 20 anführen, wenn das Kethib שִׁלְשׁוֹם richtig oder die gewöhnliche Erklärung des Keri zulässig wäre. Aber das Kethib ist unwahrscheinlich: es muß in der Einleitung von dem gegenwärtigen Schreiben die Rede sein. Auch kommt שִׁלְשׁוֹם (zuvor, früher) außer Verbindung mit תְּמוֹל sonst nicht vor. Die Lesart ist durch הַיּוֹם in V. 19 veranlaßt. Man erwartet vielmehr ein Objekt. Daher hat man שָׁלִישִׁים punktiert und übersetzt: der Sammler habe fürstliche Worte niedergeschrieben. Indes שָׁלִישׁ bezeichnet nicht einen Fürsten, sondern nur einen bestimmten

fachsten, daß er die von den Männern Hiskias veranstaltete Sammlung salomonischer Sprüche (Kap. **25—29**) nicht — wie zu erwarten wäre — nach **22**, 16 einschob, sondern auf **24**, 34 folgen ließ, sodaß nunmehr die salomonischen Sprüche durch die „Worte der Weisen" getrennt sind.

III. Die hiskianische Sammlung salomonischer Sprüche, Kap. **25—29**. Aus **25**, 1 geht hervor, daß diese Spruchsammlung als eine Nachlese salomonischer Sprüche zur Zeit Hiskias veranstaltet worden ist; nichts in der Sammlung widerspricht dieser Angabe. Mit Sicherheit kann man annehmen, daß in derselben eine Anzahl von Sprüchen enthalten ist, die der salomonischen Zeit und Salomo selbst angehören. Die meisten Sprüche namentlich in Kap. **28** und **29** haben ganz dieselbe alte Form wie die der zweiten Sammlung. Wenn nun in den Kap. **25—27** unverhältnismäßig mehr Vergleichungen vorkommen, die namentlich dem Gebiete der Natur entnommen sind, in denen gewöhnlich die Vergleichung durch ein einfaches כ an den Gedanken selbst angeknüpft ist, so kann dies nach den Ausführungen in Nr. I und § 91, 2 nur dafür sprechen, daß viele der betreffenden Sprüche salomonischen Ursprungs sind. — Die Wiederaufnahme mancher Sprüche, welche schon in der älteren Spruchsammlung stehen, beweist endlich, daß die Männer Hiskias die Sammlung ohne ängstliche Rücksicht auf jene frühere veranstaltet haben. Die Anordnung der Sprüche ist nicht planmäßiger als die der älteren Sammlung. Dagegen findet sich wie in dieser öfter eine Zusammenstellung zweier oder mehrerer Sprüche, in welchen dasselbe besonders hervortretende Wort vorkommt (Belege bei Bertheau, S. XIV).

Indes kommen einzelne Züge in dieser Sammlung vor, in denen sich ihre spätere Entstehungszeit verrät. So finden sich darin einzelne Sprüche, in denen die alte Form der Spruchdichtung nicht mehr festgehalten ist, Sprüche, die zwei und mehr Verse umfassen,

---

Heerführer. Bei den Rabbinen bedeutet es Drittmann, depositarius. Daher versteht Hitzig das Wort als depositum, Vermächtnis. Ferner bezeichnet es ein dreisaitiges Instrument oder Triangel, 1. Sam. **18**, 6. — Die griechische Übersetzung in der St Markusbibliothek (sogen. Graecus Venetus) liest τρισμέγιστα. So versteht auch Kimchi unter שְׁלִשִׁים soviel als דְּבָרִים נִכְבַּדִּים. Delitzsch faßt es als ducalia und übersetzt: Kernsprüche. Ähnlich נְגִידִים, principalia, **8**, 6. Delitzsch vergleicht den Ausdruck νόμος βασιλικός Jak. **2**, 8. — Möglich ist auch die Konjektur, daß שלשום aus מְשֹׁלִים (poetae) verderbt ist.

solche, in denen das rhythmische Ebenmaß der Versglieder durch weitere Ausdehnung des Satzes gestört ist, und solche, in denen sich nicht einmal eine Spur von Parallelismus nachweisen läßt. Die beiden letzteren Erscheinungen bemerken wir meistens gerade an denselben Sprüchen, welche aus mehreren Versen bestehen.

Wie in der Form, so verrät sich auch im Inhalt mancher Sprüche, daß die Sammlung einer jüngeren Zeit angehört und daß sich mancher spätere Spruch in sie eingeschlichen hat. Namentlich fällt auf, daß verhältnismäßig viele Sprüche sich auf die Könige und auf die politischen Verhältnisse überhaupt beziehen und daß die meisten derselben die Erfahrungen des Unheils, welches schlechte Könige über ein Volk bringen, voraussetzen (vergl. **25**, 2—7. **28**, 15 f. 28. **29**, 2. 12). Auch von dem Unglück eines häufigen Herrscherwechsels, wie er namentlich seit Jerobeam II. im Reich Israel stattgefunden hatte, ist die Rede (**28**, 2).

Der innere Charakter dieser Sammlung spricht also wie die Überschrift dafür, daß sie einer späteren Zeit als die größere Sammlung salomonischer Sprüche angehört.

IV. Das Eingangsstück Kap. **1—9**. Die Eingangsverse **1**, 1—6 stellen „Sprüche Salomos" und „Worte der Weisen" (V. 6) in Aussicht; über jene s. oben I, über diese oben II. Somit reicht die Ankündigung in **1**, 1. 6 bis zum Ende von Kap. **24**. — Dieser Abschnitt unterscheidet sich bedeutend von den bisher besprochenen Teilen des Buches. Er enthält großenteils nicht mehr einzelne Sprüche, sondern längere Ermahnungsreden, deren Hauptzweck ist, das Streben nach der Wahrheit zu empfehlen. Die einzelnen Reden runden sich ab zu formell vollendeten, teilweise kunstvoll angelegten kleineren Ganzen; namentlich Kap. **2**, das eine einzige langgedehnte Periode bildet, ist ein Beispiel von kunstvoller Form. In den Reden herrscht nicht mehr der Ton der alten Spruchdichtung, sondern ein gewisser Predigtton, ein Beweis der inzwischen eingetretenen Verderbnis der Spruchdichtung. Die Worte der Weisen **22**, 17 ff. bilden in dieser Hinsicht den Übergang von der älteren zu der späteren Form der Sprüche. Doch sind in die Reden dieses Stückes teils einzelne Sprüche, die selten aus einem, häufiger aus zwei und mehr Versen bestehen, teils auch ganze Spruchreihen hineinverwebt. Der Parallelismus und das rhythmische Ebenmaß der Parallelglieder findet sich zwar in der Mehrzahl der einzelnen Verse; aber während in der alten Spruchdichtung der gegensätzliche Parallelismus weit

überwiegend ist, so ist es hier in der Regel der einfache Parallelismus, wie er in den Propheten, den Psalmen und im Buche Hiob herrschend ist.

Bertheau meint, es lasse sich in dem Stücke kein bestimmter Plan nachweisen. Vielmehr hebe die Rede immer von neuem wieder an, oftmals um schon Gesagtes in ganz ähnlicher Weise zu wiederholen. Die einzelnen Abschnitte aber, in welche die Ermahnungsrede zerfalle, könnten nicht von demselben Verfasser herrühren, vielmehr habe der Redaktor unsres Buches eine Sammlung von Ermahnungen verschiedener Spruchdichter, die großenteils ursprünglich Einleitungen zu verschiedenen größeren Spruchwerken gewesen seien, als Einleitung zu seiner ganzen Sammlung zusammengestellt. — So viel ist richtig, daß die einzelnen Ermahnungsreden des Stückes immer von neuem anheben und einander im Inhalt teilweise ähnlich sind. Aber daraus darf man nicht mit Bertheau folgern, daß sie ursprünglich mehrere, von verschiedenen Verfassern herrührende Einleitungen gewesen seien. Vielmehr sind die auch im Buche Sirach immer von neuem anhebenden Spruchgruppen als eine Folge davon zu betrachten, daß diese Ermahnungsreden ein Ausläufer der Spruchdichtung sind. Daher verteilte man die Rede noch immer in kleinere, in sich abgerundete Gruppen, die man von Zeit zu Zeit zu einem gewissen Abschluß führte, um bei einem neuen Gedanken von neuem anzuheben.

Übrigens ist die Planlosigkeit nicht in dem Maße vorhanden, wie sie von Bertheau angenommen wird. Auf die Eingangsverse **1**, 1—6 folgen zunächst einige allgemeine Weisheitslehren, dann in **1**, 20 ff. eine an die Thoren gerichtete Warnungsrede der Weisheit, in Kap. **2** eine lockende Einladung an die Weisheitsschüler, ebenso eine mehr ins einzelne gehende Rede in Kap. **3**. Die Kap. **4**—**7** enthalten einzelne Weisheitsvorschriften in folgenden Abschnitten: **4**, 1—19. 20—27. **5**. **6**, 1—19. 20—35. **7**. Sodann folgt in Kap. **8** das Lob und eine Empfehlung der Weisheit. Den Schluß bildet eine Gegenüberstellung von Weisheit und Thorheit in Kap. **9**.

Daß die Ermahnungsreden in Kap. **1**—**9** nicht von verschiedenen Verfassern, sondern von derselben Hand herrühren, folgt mit Sicherheit aus den eigentümlichen Ausdrücken und Wendungen, die sich durch das ganze Stück hindurchziehen. Das würde eine unerklärliche Erscheinung sein, wenn die Reden von verschiedenen Verfassern stammten. Zu solchen immer wiederkehrenden Wendungen gehört z. B. die Bezeichnung des ehebrecherischen Weibes durch זָרָה oder נָכְרִיָּה in **2**, 16. **5**, 3. 20. **6**, 24. **7**, 5; sonst findet sich diese Bezeichnung nur in **22**, 14 und **23**, 27. Ferner der Gedanke, das Haus der Ehebrecherin fahre zum Scheol in **2**, 18 f. **5**, 5 f. **7**, 27. **9**, 18. Oder die Vergleichung der Weisheit mit einem Schmuck des Halses oder der Finger und einem Diadem des Hauptes in **1**, 9. **3**, 3. 22. **4**, 9. **6**, 21. **7**, 3.

Auch der Gedanke, daß sie auf die Tafeln des Herzens zu schreiben sei, in **3**, 3. **7**, 3. Ferner die häufig wiederholte Anrede „mein Sohn"; die Einführung einer Rede der Weisheit in **1**, 20 ff. **8**, 1. **9**, 1; die ähnliche Beschreibung der Weisheit in **3**, 11 f., in Kap. **8** und **9**; kurz eine Fülle ähnlicher Ausdrücke geht durch das Stück, wie auch Bertheau zugeben muß. (Die sprachlichen Beziehungen zum Abschnitt **10**, 1—**22**, 16 s. Delitzsch, Kommentar S. 28). — Rühren nun die Reden dieses Abschnittes von derselben Hand her, so ist nicht daran zu zweifeln, daß es dieselbe Hand ist, welche auch die Eingangsworte **1**, 1—6 geschrieben hat. Denn es ist nicht anzunehmen, daß sich die Thätigkeit des Schreibers dieser Verse nur darauf beschränkt hat, nach jenem kurzen Eingang als Redaktor des Buches die schon vorhandenen Stücke äußerlich nebeneinander zu stellen; außerdem vergl. **1**, 3 mit **2**, 9.

Einzelne eigentliche Sprüche dagegen, welche in die Ermahnungsreden eingelegt sind, Sprüche, die in Sprache und Ton von ihrer Umgebung sehr verschieden und oft ganz lose eingefügt sind, rühren nicht von dem Schreiber der Ermahnungsreden her, sondern sind von ihm vorgefunden und in seine Rede eingelegt worden. Dahin gehört namentlich der Spruch **1**, 7; ferner die drei Stücke in **6**, 6—19; sodann die Sprüche **9**, 8. 10. 17; vielleicht auch einzelne Stellen aus Kap. **3** (wie V. 1—12. 27—31), oder **9**, 7. 9. 12.

So ergiebt sich uns folgende Vorstellung über die Entstehung des Stückes Kap. **1—9**: Der Redaktor, welcher uns Sprüche Salomos und Worte der Weisen in Aussicht stellt, hat die in diesen Kapiteln enthaltenen Ermahnungsreden und Lobpreisungen der Weisheit als Vorbereitung auf seine Spruchsammlung geschrieben und dabei die von ihm selbst gesammelten Sprüche, die noch nicht oder nicht in der Form, in welcher er sie kannte, in den von ihm vorgefundenen Sammlungen standen, in diesen vorbereitenden Reden da und dort untergebracht.

Delitzsch hegt im wesentlichen die gleiche Ansicht. Nur macht er den Verfasser der Einleitung zugleich zum Sammler der in der Zeit Josaphats veranstalteten salomonischen Spruchsammlung. Die älteste Sammlung reicht ihm bis **24**, 22; V. 23 setzt ein zweiter Sammler ein. Denn in dem Stück Kap. **1—9** finden sich nicht so viele sprachliche Berührungen mit Kap. **25** ff. als mit **10** ff. Indes ist dieser Grund nicht entscheidend.

Zeit des Redaktors. Aus dem Stück Kap. **1—9** läßt sich schließen, daß der Redaktor einer viel späteren Zeit angehört als die

im zweiten Teil des Buches enthaltenen Sprüche und die Sammlung derselben. Denn die Vorstellungen von einem Lehrgedicht müssen sich schon gründlich geändert haben, wenn an die Stelle des Einzelspruchs Ermahnungen treten, in denen nur wenig von der Form der alten Spruchdichtung beibehalten ist. Nach Delitzsch (S. 12) überwiegt die rhetorische Form die rein poetische, und einzelne Sprüche wie **3**, 27 f. sind formlos. Zu einer solchen Veränderung der Vorstellungen bedarf es geraumer Zeit. — Auf eine verhältnismäßig späte Abfassungszeit unsres Buches deutet auch, daß der Zustand des staatlichen und bürgerlichen Lebens nach **1**, 11—19. **4**, 14—17 zur Zeit dieses Lehrgedichts zerrütteter gewesen sein muß als in der Zeit, welcher die älteste Spruchsammlung angehört. Ferner erscheint der alte Vergeltungsglaube hier keineswegs mehr in seiner alten Unbefangenheit (s. oben I, 5, a). Es wird schon mit Rücksicht auf die Zweifel und Bedenken gegen denselben davor gewarnt, man solle den Gottlosen nicht wegen seines Glückes beneiden (**3**, 31 f.). Wahrscheinlich hat der Verfasser des Abschnittes Kap. **1—9** nicht lange nach Hiskia gelebt, wie auch Ewald und Bertheau annehmen. Denn er hat bereits das Buch Hiob gekannt. Manche Stellen seiner Schrift lassen sich bei näherer Vergleichung kaum anders denn als Nachklänge des Buches Hiob betrachten, vergl. **3**, 14 ff. mit Hiob **28**, 15 ff.; **3**, 19 f. mit Hiob **28**, 12 ff.; **8**, 22 ff. mit Hiob **28**, 20 ff.; **8**, 27 mit Hiob **26**, 10. Auch ist die rhythmische Form der einzelnen Verse in den Ermahnungsreden dieselbe wie im Buche Hiob; man hat nämlich von der Form des alten Einzelspruches so viel beibehalten, daß man das Gesetz des rhythmischen Ebenmaßes der beiden Versglieder beobachtete, während der herrschende Parallelismus ganz anderer Art ist als der des Einzelspruches. Da man sich gerade zur Zeit des Hiskia angelegentlich mit der Sammlung der noch zerstreuten alten Sprüche beschäftigte (**25**, 1), so ist es nicht zu verwundern, daß man sich bis auf einen gewissen Grad wieder an die Anwendung der alten rhythmischen Form der Lehrdichtung gewöhnte. In diese Zeit dürfte der Verfasser wegen der Ähnlichkeit in der Versform mit der des Buches Hiob zu setzen sein.

V. Die drei letzten Stücke des Spruchbuches, die Sprüche Agurs, Lemuels und das Lob der tugendsamen Hausfrau, gehören nicht einer frühen Zeit an; das zeigt der formelle Charakter der Sprüche, welcher der Form der alten Spruchdichtung keineswegs entspricht. Agur und Lemuel hat man als Namen Salomos be-

trachtet; indes schwerlich mit Recht. Vielmehr sind andre Personen damit gemeint. Agur bedeutet einen, der sich dem Streben nach Weisheit gewidmet hat; gegen die Bedeutung „Sammler" spricht die Passivform von אגר. Lemuel oder Lemoel bedeutet Gottangehöriger oder von Gott Bestrahlter. Agur hat jedenfalls das Buch Hiob schon gekannt, vergl. **30**, 2 f. mit Hiob **42**, 3; **30**, 4 mit Hiob **38**, namentlich V. 5. **30**, 5 ist Ps. **18**, 31 angeführt, aber das Wort des Psalms יהוה ist in der Reproduktion in das im Buche Hiob gebräuchliche אֱלוֹהַּ umgeändert. Ob der Hauptredaktor des Buches diese drei Stücke selbst beigefügt hat oder ob sie erst später angehängt worden sind, muß dahingestellt bleiben.

VI. Das Resultat über die Entstehung des ganzen Buches der Sprüche ist folgendes:

1. Schon in früher Zeit, vielleicht noch im zehnten oder neunten Jahrhundert, entstand die Sammlung von Sprüchen, welche uns in **10**, 1—**22**, 16 vorliegt. Diese Sprüche rühren großenteils von Salomo selbst her.

2. Dieser Sammlung fügte ein Abschreiber zu einer nicht mehr nachweisbaren Zeit in **22**, 17—**24**, 22 die Sammlung von Worten der Weisen bei. Den Nachtrag **24**, 23—34 ließ dann später derselbe Abschreiber oder eine andere Hand nachfolgen.

3. Zur Zeit Hiskias wurde ohne ängstliche Rücksicht auf die ältere salomonische Spruchsammlung eine neue Sammlung salomonischer Sprüche als Nachlese veranstaltet, welche teilweise uralte Sprüche, teilweise aber auch Sprüche aus späterer Zeit enthielt (**25**—**29**).

4. Nach Hiskias Zeit lebte der Redaktor unsres jetzigen Spruchbuchs. Seine Arbeit bestand zunächst darin, daß er die größere Eingangsrede in Kap. **1**—**9** niederschrieb und in derselben die von ihm selbst noch gesammelten Sprüche gelegentlich unterbrachte. Darauf ließ er die von ihm schon in ihrer jetzigen Verbindung vorgefundenen Sammlungen, die altsalomonische Spruchsammlung und die beiden kleinen Sammlungen von Worten der Weisen folgen und fügte sodann die hiskianische Sammlung salomonischer Sprüche hinzu. — Ob er auch die letzten drei Stücke beifügte oder nicht, bleibt ungewiß. Im ersteren Fall hätte er auf die zweite salomonische Spruchsammlung die Sprüche folgen lassen, deren Verfasser ausdrücklich genannt sind, und ans Ende des Ganzen als Anhang ein zwar der Lehrdichtung kaum noch angehöriges, aber sehr schönes alphabetisches Lied gestellt.

Litteratur.

Epochemachend war der (lateinische) Kommentar von Albert Schultens, 1748. Umbreit, philologischer, kritischer und philosophischer Kommentar, Heidelberg 1826. Rosenmüller, Scholien 1829. Maurer, Kommentar III, Leipzig 1838. Ewald, poetische Bücher des Alten Bundes IV, 2. Ausg. 1867. Bertheau, 7. Liefg. des kurzgef. exegetischen Handbuchs 1847; 2. Ausg. von Nowack 1883. Elster, Göttingen 1858. F. Hitzig, Kommentar, Zürich 1858. Delitzsch, Leipzig 1873.

B. Das Buch Hiob.

§ 94.

Inhalt und Anlage.

In dem Buche sondert sich zunächst von dem aus Reden bestehenden Hauptteile (**3—42**, 6) ein erzählender Prolog (Kap. **1** und **2**) und ein Epilog (**42**, 7—17) ab.

I. Im Prolog (**1** und **2**) werden wir zuerst mit der Person des ebenso frommen als glücklichen Hiob bekannt gemacht. Dann wird erzählt, wie infolge eines himmlischen Ratschlusses der Satan nach erhaltener göttlicher Vollmacht Hiob an einem Tage aller seiner Habe und seiner Kinder beraubt und ihn dann mit Aussatz schlägt. Gott hat die Vollmacht dazu gegeben, damit Hiobs Frömmigkeit sich bewähre und die Verdächtigung Satans, er werde im Unglück Gott den Abschied geben, zu Schanden werde. Hiob besteht beide Proben, indem er sich demütig in Gottes Willen ergiebt und auch die spottende Aufforderung seiner Frau, jetzt seiner ihm doch nutzlosen Frömmigkeit Valet zu sagen, mit Entrüstung abweist. — Von seinem Unglück hören seine drei Freunde Eliphas der Themaniter, Bildad der Schuchiter und Zophar der Naamathiter; sie kommen, um ihr Beileid ihm zu bezeugen und ihn zu trösten, sitzen aber nach ihrer Ankunft sieben Tage lang stumm trauernd neben ihm. — Damit ist auf den Hauptteil übergeleitet.

II. Der Hauptteil **3—42**, 6 zerfällt in drei Abschnitte: 1. das Wechselgespräch Hiobs mit seinen Freunden, 2. die Reden Elihus und 3. die Reden Gottes.

1. Das Wechselgespräch Hiobs mit seinen Freunden (Kap. **3—31**) verläuft in drei Reihen von Wechselreden. Eröffnet wird es durch eine Klage Hiobs in Kap. **3**. Das stumme Beisammensitzen hat seinen Schmerz gesteigert, und im Bewußtsein, zu gottesfürchtigen Freunden zu reden, vor denen er nicht zu verbergen braucht, was in seinem Herzen vorgeht, macht er dem bisher gewaltsam unterdrückten Schmerze in Verwünschung seines Geburtstags und in dem Wunsche baldigen Todes Luft. — Die Klage Hiobs öffnet auch den drei Freunden den Mund. Es folgt nun in den drei Reihen von Wechselreden immer dreimal Rede und Gegenrede aufeinander; allein im dritten Akt reden nur noch zwei von Hiobs Freunden. — Sie beurteilen das Leiden Hiobs von dem Standpunkte des herrschenden Vergeltungsglaubens aus. Doch gehen sie nicht von der Annahme aus, daß das Leiden überhaupt und unter allen Umständen Sündenstrafe sein müsse. Sie kennen auch ein Leiden des Frommen, dessen Zweck Züchtigung und dessen Ende höhere Begnadigung ist. Wohl aber urteilen sie auf Grund des Glaubens, daß nur der Frevler hoffnungs- und rettungslos dem Verderben verfalle, während der Gerechte stets sicher auf Gottes Hilfe hoffen dürfe. Da nun Hiobs Zustand nach gewöhnlicher Erfahrung ein völlig hoffnungsloser ist und da sie keinen so lebendigen Glauben haben, daß sie gegen den Augenschein noch auf Rettung für ihn hoffen könnten, so folgern sie aus ihrem Dogma, daß Hiob sehr schwere Verschuldungen auf dem Gewissen haben müsse.

In der ersten Reihe der Wechselreden (Kap. **4—14**) rücken sie indes mit diesem Verdacht noch nicht offen heraus. Eliphas, der als der älteste immer den Vortritt hat, verweist ihm seine unmutigen Klagen, hält ihm den Hauptsatz des alten Vergeltungsglaubens, daß Gott keinen Gerechten umkommen lasse, sondern nur den Gottlosen vernichte, vor und gründet darauf die Ermahnung, Hiob solle sich bußfertig an Gott wenden. Auch Bildad und Zophar tadeln zwar Hiob wegen der in seinen Antworten enthaltenen Klagen über die Ungerechtigkeit Gottes und verteidigen den Satz, daß Gott immer gerechte Vergeltung übe, eröffnen aber doch Hiob für den Fall seiner Bekehrung noch die Aussicht auf Wiederherstellung seines Glücks.

In der zweiten Reihe der Wechselreden (Kap. **15—21**) verhält es sich bereits anders. Neues bringen hier die Gegner Hiobs nicht vor, aber sie reden leidenschaftlicher. Ihre ganze Stellung

zu Hiob ist eine andre geworden. Jetzt sind sie dessen gewiß, daß er ein Gottloser sein müsse. Andererseits scheuen sie sich aber noch davor, persönliche Beschuldigungen gegen ihn auszusprechen. So schildern sie hier nur die Strafgerichte Gottes über die Frevler, um Hiob einen Spiegel vorzuhalten, in welchem er sein jetziges und künftiges Geschick erblicken und damit auch sich selbst als einen Gottlosen erkennen könne. Bildad und Zophar beschränken sich ganz auf diese Schilderung, während Eliphas derselben noch eine ernste Rüge der vermessenen Reden Hiobs vorausschickt. — Hiob widerlegt durch Erfahrungsthatsachen den Satz, daß Gott den Frevler immer strafe, und erklärt seinen Freunden, er kenne den Verdacht wohl, den sie gegen ihn hegten.

So bleibt im dritten Kreis der Wechselgespräche in Kap. 22 bis 28 den Freunden, deren Leidenschaft aufs höchste gesteigert ist, nichts andres mehr übrig, als zur offenen persönlichen Anklage gegen Hiob fortzuschreiten. Und so wirft Eliphas ihm bestimmte grobe Vergehen vor. Die aus wenigen Worten bestehende letzte Rede Bildads und das Verstummen Zophars soll uns zeigen, daß Hiobs Gegner, nachdem sie so zum Äußersten fortgeschritten sind, nichts mehr vorzubringen wissen.

Den Hauptinhalt der Gegenreden Hiobs bilden anfangs Klagen über die Lieblosigkeit seiner Freunde und über sein trauriges Los, ferner Behauptungen seiner Unschuld, die er freilich dem übermächtigen Gott gegenüber nicht geltend machen könne. Aber schon im ersten Kreis der Wechselreden schreitet er zur offenen Leugnung der Vergeltungsgerechtigkeit Gottes fort, indem er behauptet, daß Gott keinen Unterschied zwischen Frommen und Gottlosen mache, sondern beide in gleicher Weise hinraffe (9, 22—24). Er wirft Gott vor, daß er in seiner allmächtigen Willkür den unabänderlichen Entschluß gefaßt habe, ihn als einen Gottlosen zu verderben, gleichviel ob er schuldig sei oder nicht.

Im zweiten Kreis der Wechselreden ist zwar infolge der Worte seiner Freunde die Stimmung Hiobs noch trüber und seine Klage noch verzweiflungsvoller als zuvor, andererseits aber erhebt sich sein mit der Verzweiflung ringender Glaube, gestützt auf das sichere Bewußtsein seiner Unschuld, zu der kühnen Hoffnung, daß Gott nach seinem Tode noch seine Unschuld anerkennen und seiner sich annehmen werde (Kap. 16. 19). Auf den Inhalt der Rede seiner Gegner geht er hier in seinen zwei ersten Antworten nicht näher

ein. Da sie ihm aber immer wieder die Strafgerichte Gottes über den Frevler vorhalten, so stellt er ihnen zuletzt (Kap. **21**) die auf die Erfahrung gestützte Behauptung entgegen, daß die Gottlosesten in der Regel auch die Glücklichsten seien.

Im dritten Kreis der Wechselreden antwortet er auf die persönlichen Beschuldigungen des Eliphas mit einer Appellation an Gott; er wünscht, vor ihm sich rechtfertigen zu können und klagt, daß Gott, der sein Verderben beschlossen habe, ihm keine Gelegenheit zu seiner Rechtfertigung gebe. Nochmals führt er die Behauptung aus, daß die Frevler vielfach keineswegs die verdiente Strafe erhielten, vielmehr bis an ihr Ende glücklich seien. — Den Bildad fertigt er kurz ab. Dann aber richtet er noch eine Schlußrede (Kap. **27** und **28**) an seine Gegner, in welcher er, da er nun als Sieger ihnen gegenübersteht, einlenkt und zugleich das Resultat aus dem Wortkampfe zieht. Er versichert, daß er, solange noch ein Atem in ihm sei, sich seine Unschuld nicht werde abstreiten lassen, giebt dann allerdings zu, daß Gott die Frevler in der Regel strafe, weist aber schließlich im Hinblick auf die Thatsache, daß es auch unverschuldetes Leiden und straflose Frevler gebe, auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Weisheit hin. — Wie die Wechselreden mit einem Monolog Hiobs eröffnet wurden, so schließen sie auch mit einem Monolog (Kap. **29—31**), in welchem er sich wehmütig sein früheres Glück vergegenwärtigt und in schneidendem Kontrast dazu sein gegenwärtiges Elend schildert, um aufs feierlichste seine Unschuld zu beteuern und nochmals energischer denn je an Gott zu appellieren. — Hiob hat seine Unschuld siegreich verteidigt, hat auch der Versuchung widerstanden, seine Frömmigkeit als etwas Nutzloses wegzuwerfen. Aber er hat sich versündigt, indem er im Verlauf des Streites seine Gerechtigkeit auf Kosten der Gerechtigkeit Gottes verteidigte und im Vollbewußtsein seiner Unschuld der Gott schuldigen Demut vergaß. Dabei ist das dunkle Rätsel, welches in dem unverschuldeten Leiden Hiobs liegt, durch die Verhandlungen nicht aufgehellt worden, sondern es hat sich nur ergeben, daß es seinen Grund in der unerforschlichen Weisheit Gottes haben müsse.

2. Den zweiten Hauptteil des Buches bilden die Reden Elihus in Kap. **32—37**. Einmal sollen dieselben Hiob zur Erkenntnis des von ihm begangenen Unrechts bringen; sodann sollen sie zeigen, aus welchen Gründen und zu welchen Zwecken Gott in seiner unerforschlichen Weisheit auch über die Frommen Leiden verhänge.

In seiner ersten Rede (Kap. **32** und **33**) bekämpft Elihu besonders die Behauptung Hiobs, daß sein Leiden in einer Feindschaft Gottes seinen Grund habe, und zeigt dagegen, daß Gott durch die thatsächliche Sprache, die er in seinen Leidensschickungen rede, die Menschen vor Hochmut bewahren und dadurch vom Verderben erretten wolle. — In der zweiten Rede (Kap. **34**) bekämpft er die Behauptung, daß Gott ungerecht sei. — In der dritten Rede (Kap. **35**) zeigt er, daß der Gerechte Gott gegenüber keinerlei Rechtsanspruch erheben dürfe, daß also Hiob einen falschen Standpunkt Gott gegenüber einnehme, wenn er auf seine Gerechtigkeit pochend sein Recht fordere; Gott aber erhöre nur ein demütiges Gebet um Hilfe. — In der vierten Rede (Kap. **36** und **37**) endlich führt er aus: Gott sende Leiden, um die Menschen zur Erkenntnis ihrer Sünden zu bringen. Durch das Verhalten im Leiden offenbare es sich, wer gottlos und wer fromm sei; die Gottlosen würden im Leiden voll unmutigen Zorns und kämen darin um; die Frommen dagegen demütigten sich unter die Hand Gottes und würden errettet. Schließlich schildert er die Herrlichkeit Gottes, um Hiob zur Selbstdemütigung zu bewegen. Indem diese Schilderung sich teilweise auf ein eben aufsteigendes Gewitter bezieht, leitet sie auch äußerlich zum folgenden Teil über.

3. Im dritten Hauptteil (Kap. **38—42**, 6) redet Gott selbst aus dem Wetter zu Hiob und entfaltet seine in der Schöpfung geoffenbarte Herrlichkeit so, daß Hiob seiner Ohnmacht und der Beschränktheit seiner Erkenntnis aufs lebhafteste sich bewußt wird. Hiob bekennt, daß sein Hadern mit Gott Thorheit und Unrecht gewesen sei und daß er es im Staub und in der Asche bereue.

III. Der Epilog (**42**, 7—17) erzählt, wie Hiob, nachdem er sich gedemütigt hat, von Gott selbst den falschen Beschuldigungen seiner Gegner gegenüber gerechtfertigt wird. Zum Lohne seiner erprobten Treue erhält er sein früheres Glück in zweifachem Maße wieder.

So herrscht im Gedicht eine ebenso klare wie schöne Symmetrie, welche durch die Dreizahl bestimmt ist. Es zerfällt in drei Abschnitte: den Prolog, die Reden des Hauptteils und den Epilog. Der Hauptteil zerfällt in drei Reden: die Wechselreden zwischen Hiob und seinen Freunden, die Reden Elihus und die Reden Gottes. Die Wechselreden selber enthalten drei Akte, und jeder Akt teilt sich wieder in drei Reden nebst Gegenreden; nur im dritten Akt fehlt die Rede Zophars.

§ 95.

Der historische Stoff, der allgemeine Charakter und Lehrzweck des Buches Hiob.

1. Zweifellos hat der Verfasser einen in der Volkssage vorgefundenen Stoff, dem ein geschichtlicher Kern zu Grunde liegt, frei bearbeitet. Schon in früher Zeit war die rein geschichtliche Auffassung unsres Buches verbreitet. Dieselbe erklärt sich teils daraus, daß das Verständnis für die hier vorliegende Art der hebräischen Poesie abhanden gekommen war, teils aus dem falschen, überspannten Inspirationsbegriff, mit welchem man zu dem Gedicht herzutrat. Schon Josephus ordnete das Buch Hiob den ATl. Geschichtsbüchern bei. Auch die meisten im Talmud angeführten Rabbinen hielten das Buch für ein Geschichtsbuch. Diese Ansicht war auch in der christlichen Kirche bis auf Luther die herrschende, und sie blieb die herrschende in der Periode der Orthodoxie bis auf Joh. Dav. Michaelis. — Die entgegengesetzte Ansicht, daß dem Buche gar nichts Geschichtliches zu Grunde liege, sondern daß sein Inhalt reine Dichtung sei, taucht nur vereinzelt auf, zuerst in dem im Talmud (baba bathra fol. 15, c. 1) angeführten Ausspruch des Rabbinen Resch Lakisch: „Hiob war nicht und ward nicht geschaffen, sondern er ist nur ein Gleichnis." Erst durch die Autorität von Clericus und Joh. Dav. Michaelis gewann diese Ansicht weitere Verbreitung. Merx, Bernstein, Reuß u. a. haben sich ebenfalls entschieden dafür ausgesprochen.

> Gegen diese Auffassung spricht der Umstand, daß der Dichter die Handlung seines Liedes auf einen bestimmten Schauplatz verlegt, mit welchem die Namen und Wohnsitze der handelnden Personen, wie überhaupt alle sonstigen Umstände übereinstimmen. Es ist unmöglich, mit Merx (das Gedicht von Hiob, S. XXXVII) in alledem pure Willkür zu sehen.

Luther hat mit richtigem Takt einen Mittelweg eingeschlagen. Er sagt: „ich halte, das Buch Hiob sei eine Historie und darnach in ein Poema gebracht, das einem widerfahren sei, doch nicht mit solchen Worten, wie es beschrieben ist." Mit Luther (vergl. sein Urteil in den Tischreden, Walchsche Ausg. Teil 22, S. 2093) stimmen die neueren Ausleger darin überein, daß unser Dichter seinen Stoff aus einer im Munde des Volks lebenden Sage geschöpft haben

müsse, da die Erfindung eines solchen Stoffs der Poesie des Altertums überhaupt fremd sei; daß ferner dieser Sage irgend etwas Geschichtliches zu Grunde liege, und endlich daß unser Dichter den Sagenstoff in freier Weise verarbeitet habe.

Allerdings gehen die Ansichten der Ausleger weit auseinander über die Frage, wieviel von dem Inhalt unsres Buches der Geschichte, was der Sage des Volks und was der Phantasie des Dichters angehöre. Da es uns an allen festen Anhaltepunkten fehlt, läßt sich darüber auch nichts Sicheres mehr ausmachen. Die Person Hiobs wird zwar noch in Ez. **14**, 14. 16. 20, im lateinischen Text von Tob. **2**, 12. 15 sowie im N. T. in Jak. **5**, 11 erwähnt; indes haben die Verfasser dieser Stellen wahrscheinlich unser Buch vor Augen. Vielleicht verdankt Ezechiel seine Kunde von Hiob einer Kenntnis der alten Volkssage; immerhin geben seine Worte uns keinen Aufschluß darüber, was die Sage von Hiob erzählte.

Der apokryphische Zusatz der Septuaginta am Schluß unsres Buches (vergl. de Wette-Schrader, Einleitung, 8. Ausg. § 353 f.), welcher Hiob mit dem Gen. **36**, 33 erwähnten edomitischen Stammfürsten Jobab identifiziert und Hiobs Vorfahren (z. B. Abraham) und Nachkommen aufzählt, ist gleich den Angaben des Koran über Hiob nur ein Produkt späterer Kombination und Sagenbildung. Dasselbe gilt von dem Targum, das ihn zum Manne der Dina, der Tochter Jakobs (Gen. **30**, 21. **34**), macht.

Als der Sage angehörig werden gewöhnlich folgende Punkte in Anspruch genommen: 1. der bedeutsame Name Hiobs (אִיּוֹב = אֹיֵב, der Befeindete: de Wette, Gesenius, Schlottmann u. a.); 2. sein Wohnen im Auslande, in Uz; 3. daß er der patriarchalischen Zeit angehört und 4. daß er trotz ungewöhnlicher Frömmigkeit unerhörte Leiden zu erdulden gehabt habe. So Hahn. Ewald fügt 5. noch Hiobs besondres Leiden, den Aussatz, bei. Schlottmann hält sogar den ganzen Inhalt des Prologs und Epilogs für der Sage entnommen; aber er geht zu weit, indem er zu der Annahme geneigt ist, die Sage habe dem Dichter auch schon das Material zu einigen Wechselgesprächen an die Hand gegeben. Eher kann man noch zu den sagenhaften Zügen die Wiedergenesung von seinem Aussatze und die nachmalige Verdoppelung seines Glückes rechnen. Jedenfalls muß die von unserm Dichter verarbeitete Volkssage reichhaltig und eigentümlich genug gewesen sein, um immer neue Geschlechter wieder anzuziehen. Auch muß sie die wesentlichsten Züge der Erzählung

unſres Buches enthalten haben; denn der Dichter hat gewiß aus dem reichen, ihm zu Gebote ſtehenden Stoff diejenige Sage ausgewählt, welche für ſeinen Zweck am paſſendſten war.

Eine andre Frage iſt, was von dieſer Sage für geſchichtlich zu halten ſei. Jedenfalls hat ſie einen geſchichtlichen Hintergrund; denn alle alten Volksſagen, wenn ſie nicht gerade mythologiſch ſind, haben ſich an irgend einen, wenn auch noch ſo kleinen hiſtoriſchen Kern angeſetzt. Dies wird hier um ſo eher anzunehmen ſein, da undenkbar iſt, daß eine ſpätere Zeit ohne beſtimmte, nicht erkennbare Motive aus ſich ſelbſt eine Sage hervorgebracht haben ſollte, in welcher einem nicht aus dem theokratiſchen Geſchlecht ſtammenden Patriarchen ein ſo nahes Verhältnis zu Gott und ſo hohe Gottesfurcht zugeſchrieben wird. Welche geſchichtlichen Züge in der Sage enthalten ſind, läßt ſich nicht beſtimmen. Nur ſo viel läßt ſich behaupten: die wirkliche Geſchichte Hiobs muß ſo auffallend geweſen ſein, daß ſie ſich den Gemütern für ſpätere Zeiten einprägte und Hiob im Volksbewußtſein zum Repräſentanten der unſchuldig leidenden Frommen machte, wie dies in der indiſchen Sage von Hariçtſchandra der Fall iſt (vergl. Schlottmann, Kommentar S. 17 ff.). Nach Analogie anderer Sagenbildungen läßt ſich nur vermuten, daß alles, was von beſonders merkwürdigen Zügen unverſchuldeten Leidens in der Volkserinnerung ſich vorfand, an ſeinen Namen ſich anknüpfte, ſodaß durch eine Art von Kryſtalliſationsprozeß auch ſolche geſchichtliche Züge, welche andre gleichzeitige und ſpätere Perſonen betrafen, an die Perſon Hiobs ſich anſetzten.

2. Das Buch Hiob iſt ein aus der hebräiſchen Spruchdichtung hervorgewachſenes dramatiſches Lehrgedicht. Die Geneſis des hebräiſchen Lehrgedichts iſt die Form des מָשָׁל, des Spruches; vergl. § 91, 3. Indem ſich mehrere Einzelſprüche um einen Hauptſpruch gruppierten, bildete ſich ein zuſammenhängendes Spruchganzes, das ſich hernach zum Lehrgedicht erweiterte. Das Buch Hiob iſt die Blüte und Krone der didaktiſchen Poeſie der Hebräer. Es iſt zweifellos mit der bewußten Abſicht gedichtet, eine ethiſch-religiöſe Erkenntnis des tiefſinnigen Dichters zum Gemeingut des hebräiſchen Volks zu machen. Man hat wohl den didaktiſchen Zweck des Gedichts in Abrede geſtellt. Freilich handelt es ſich darin nicht um ein theoretiſches Problem und um bloßen Disput. Auch die Dialoge Platons bieten keine Analogie. Das Ganze iſt kein bloßes dichteriſches Kunſtwerk, das aus der Luft oder dem

absichtslosen innern Drang poetischer Produktion hervorgewachsen wäre; vielmehr hat das Gedicht die Tendenz, eine Anleitung zur richtigen Beurteilung eines großen praktisch-religiösen Problems zu geben.

Für diesen Zweck spricht auch die Form der Lehrdichtung. Köster hat wie in den Psalmen so auch in unserm Buch die strophische Gliederung entdeckt, und Ewald hat zuerst auf die metrische Form der einzelnen Verse, die durchgehends mit der Form der Sprüche im Buch Prov. übereinstimmt, aufmerksam gemacht; vergl. über den Parallelismus der Versglieder § 91, 3.

Aus der Eigentümlichkeit der Hauptbetonungen, deren der einzelne Vers gewöhnlich sechs hat, erklärt sich die zunächst auffallende, aber bei näherer Betrachtung scharfsinnige Bemerkung des Hieronymus, das Buch Hiob bestehe aus Hexametern, die aber wegen der Eigenart der hebräischen Sprache außer den Daktylen und Spondeen auch andre Füße von verschiedener Silbenzahl, aber gleichem Zeitmaß in sich aufnehmen. Zu besserem Verständnis dieser Bemerkung des Hieronymus ist noch hinzuzunehmen, daß er das Hebräische nach Art des Syrischen las, d. h. den Ton nicht auf ultima, sondern penultima legte, vergl. z. B. 3, 3. 7. 8.

Doch würde man sich das richtige Verständnis des Buchs unmöglich machen, wenn man es als ein reines Lehrgedicht betrachten wollte; denn über die Stufe desselben ist es weit hinausgeschritten. Wie die Lyrik im Hohenliede, so hat die Didaktik im Buche Hiob einen wahrhaft dramatischen Charakter angenommen. Nicht mit Unrecht hat man unser Gedicht eine divina tragoedia genannt. Freilich hat man eingewendet, es enthalte nur Reden, aber keine Handlung, welche doch das Haupterfordernis jedes Dramas sei. Aber unser Buch enthält keine bloß in Gesprächsform gehaltene dialektisch-lehrhafte Entwicklung einer religiösen Wahrheit. Der Fortschritt in den Wechselreden besteht nicht sowohl in der Entwicklung von Gedanken und Beweisgründen; denn letztere bleiben oft auf demselben Punkte oder wiederholen sich geradezu. Vielmehr zeigt sich der Fortschritt in dem Wachstum der aus einer tragischen Situation entspringenden Leidenschaften, die sich bis zum echt tragischen Pathos steigern. In diesen Reden, namentlich in denen Hiobs, ist die Lyrik in den Dienst der Didaktik getreten. Und zwar ist die Lyrik nicht der Ausdruck des eignen Gemütslebens des Dichters, sondern sie dient zur Darstellung der wechselnden Empfindungen und wachsenden Leidenschaften der im Gedicht eingeführten

Personen. Die Person des Dichters tritt völlig hinter sein Werk zurück, da er das behandelte Problem nicht als ein theoretisches auffaßt, sondern in seiner unmittelbaren Bedeutung für das Leben darstellt. — Und der Gegenstand dieser Gespräche ist ein Leiden, das wahrhaft tragisch ist, tragisch nicht bloß wegen seiner Größe, sondern hauptsächlich weil es in Bezug auf eine geheime sittliche Schuld betrachtet wird und als ein dunkles Rätsel erscheint. — Auch die Anlage des Gedichts ist echt dramatisch. Der erste Monolog Hiobs (Kap. **3**) vertritt die Stelle der Exposition des Dramas: sie macht uns mit dem Rätsel selbst sowie mit dem Gemütszustande der Hauptperson bekannt. Sodann folgt in einer dreifachen Reihe von Wechselreden zwischen den drei Gegnern und Hiob (vergl. § 94 am Schluß) die Verwicklung, durch welche der tragische Knoten geschürzt wird. Mit den Reden Elihus, ihre Echtheit vorausgesetzt, beginnt die Lösung des Rätsels, und zuletzt wird durch das unmittelbare Einschreiten Gottes der dramatische Knoten in unerwarteter Weise gelöst.

Selbst eine gewisse Charakterzeichnung tritt in den Reden hervor. Hiob ist zwar ein Muster von Tugend und Frömmigkeit, aber kein nebelhaftes und unwahres Tugendideal. Er ist kein dem Boden der Wirklichkeit enthobenes, sondern ein wirkliches Menschenkind, das sein Leiden nicht mit stoischer Apathie trägt. Trotz aller Ergebung äußert er sich über seinen ungeheuren Schmerz in ungestümer Leidenschaft. Kühn wie in seinem Glauben und Hoffen ist er auch kühn in seinen Zweifeln und Klagen, ja fast vermessen, sodaß der nächste Schritt auf der eingeschlagenen Bahn ihn oftmals bis zum Abfall von Gott zu führen scheint. — Eliphas, nach **15**, 10 ein Greis, der eine gewisse Ähnlichkeit mit einer Prophetengestalt hat, beweist wenigstens anfangs die Besonnenheit und Mäßigung eines bejahrten Mannes; gern beruft er sich auf seine Erfahrung und die ihm gewordenen Offenbarungen, und als Hauptvertreter der traditionellen Weisheit auf die Sprüche und Erfahrungen der Väter. Leidenschaftlicher tritt Bildad auf; derb in seinen Ausdrücken, gefällt er sich besonders in ausmalender Schilderung des Unglücks der Gottlosen. Noch stürmischer kämpft Zophar, freilich meist nur in Wiederholung der von den andern bereits gebrauchten Wendungen. Elihu endlich ist als ein seiner neuen, höheren Weisheit sich vollbewußter, von jugendlicher Begeisterung erfüllter Kämpfer gezeichnet.

Auch das sogenannte Kostüm eines Dramas ist in unserem Gedicht vorhanden: die treue Darstellung der Zeit und des Orts, der Sitten und Verhältnisse, in denen sich die Personen des Stückes bewegen, ist durchweg durchgeführt. Dillmann (Kommentar S. XXII) macht darauf aufmerksam, daß, wo sich die Redenden auf geschichtliche Beispiele berufen, es solche aus der Urzeit sind (z. B. in **18**, 15 eine Beziehung auf Sodom; **22**, 15 f. auf die Sintflut); daß der jener Zeit nicht entsprechende Gottesname Jhvh vermieden ist; daß die in Anwendung gekommenen Bilder dem Schauplatz der Handlung am Rande der Wüste entsprechen, z. B. **6**, 18 ff. **11**, 12. **24**, 5. **31**, 32. Mit einer für das Altertum bewunderungswürdigen Treue hat sich der Dichter die Verhältnisse des patriarchalischen Zeitalters vor Augen gestellt.

Der Prolog endlich, nach dessen Muster das Vorspiel zu Goethes Faust gedichtet ist, darf als eine Art orientierendes Vorspiel, und ebenso der Epilog als ein Nachspiel gelten. In beiden sind die äußeren Handlungen und Ereignisse der Dichtung zusammengedrängt. In dem Hauptteil des Buches sind es dagegen nicht äußerliche, sondern innerliche Handlungen, durch welche die dramatische Entwicklung fortschreitet. Gerade daß dieselbe durch Vorgänge in der Innenwelt des Geistes- und Gemütslebens bedingt ist, muß als etwas für die hebräische Dichtung Charakteristisches angesehen werden, da das Volk, welchem unser Gedicht angehört, seine wichtige Stellung in der Weltgeschichte nicht seinen berühmten Thaten, sondern den großen Vorgängen im Gebiet seines Geisteslebens verdankt.

> Um des Buches Hiob und um des Hohenliedes willen hat Ewald neben der lyrischen und didaktischen Poesie der Hebräer noch als dritte Dichtungsart die dramatische genannt. Doch kann er sich selbst nicht verhehlen, daß unser Gedicht zur Aufführung nicht bestimmt war. Nur Ansätze zum Drama sind in der lyrischen und didaktischen Poesie auf der höchsten Stufe ihrer Entwicklung, im Hohenliede und Buch Hiob, zu erkennen. Das eigentliche Drama ist den Hebräern der ATl. Zeit fremd geblieben; sie haben es erst später bei den Griechen und Römern kennen gelernt.

Daß der Dichter den Leser von falschen Vorurteilen reinigen und ihn bewegen will, sein eignes Leben mit frommer Ergebung in den Ratschluß der göttlichen Weisheit zu tragen, ist dem Charakter der Tragödie so wenig fremd, daß Aristoteles vielmehr von einer solchen geradezu fordert, sie müsse zur κάθαρσις der Gemüter

der Zuschauer dienen. — Gleichwohl muß anerkannt werden, daß die bewußte Absicht, andre zu belehren und die sittlichen Anschauungen des Volks zu läutern, in unserm Buch mehr in den Vordergrund tritt, als im eigentlichen Drama geschehen darf. Zwar der Wahn des äußerlich aufgefaßten Vergeltungsglaubens wird in dem Gedicht nicht begrifflich begründet und bekämpft; dieser rohe Wahn ruht gewissermaßen als eine finstre, wirksame Macht im Hintergrunde und liegt als eine schwere Last auf dem schmerzlich Leidenden (Schlottmann, Kommentar S. 40). Aber in seinen Grundgedanken ist das Buch doch ein Lehrgedicht. Dem Dichter ist darum zu thun, in seinem kunstvoll angelegten Werk ein für das Leben wichtiges religiöses Problem zu lösen. Das geschieht in diesem Gedicht, das den Charakter eines Lehrgedichts trägt. In den Wechselreden tritt es mehrfach hervor, daß es sich um einen Wettkampf in der Weisheit handelt. Oft macht sich der Weisheitsdünkel der Freunde breit, in welchem sie Hiob meistern, z. B. **5**, 27. **11**, 2 f. Hiob verspottet ihren Dünkel **12**, 2 f.; auch er sei mit der Weisheit gar wohl vertraut **12**, 12. **13**, 1 f.; die Antwort des Eliphas darauf in **15**, 1 ff. Es finden sich Hinweisungen auf die Weisheit der Väter **8**, 8 f. und auf Gottes Weisheit **11**, 5 ff. Ferner vergl. **6**, 24 f. **9**, 4 ff. **11**, 4. — So werden wir das Buch Hiob am richtigsten als ein dramatisches Lehrgedicht bezeichnen.

3. Unser dramatisches Lehrgedicht veranschaulicht den aus dem unverschuldeten Leiden des Frommen sich ergebenden Konflikt zwischen dem Glauben an Gottes Vergeltungsgerechtigkeit mit dem Bewußtsein seiner Unschuld; es hat den schweren, aber siegreichen Kampf des Frommen mit der in diesem Konflikt liegenden Versuchung, Gott den Abschied zu geben, zum Thema. Daß diese letztere Versuchung den Gegenstand des Gedichts bildet, geht aus dem Prolog klar hervor. Ebenso ergiebt sich aber aus dem Prolog, daß es unverschuldete Leiden sind, durch welche die bezeichnete Versuchung dem Frommen nahegelegt wird, Leiden, deren Grund und Zweck dem leidenden Frommen selbst und seinen Gefährten verborgen sind, die ihn aber doch nach einem bestimmten Ratschluß des in seiner Weisheit unerforschlichen Gottes treffen. Indes nicht diese Leiden an sich machen dem frommen Hiob den Kampf so schwer. Aus der ersten und zweiten Anfechtung geht er ohne eigentlichen Kampf als Sieger hervor. Erst als er aus dem Verhalten der drei Freunde immer klarer erkennt, daß sie ihn nach dem gewöhnlichen Maßstab, nach

welchem das Volk ein anscheinend hoffnungsloses Leiden zu beurteilen pflegte, für einen Menschen hielten, der durch besonders schwere Verschuldungen sein Unglück sich selber zugezogen habe, erst da wird die Versuchung gewaltig. Da fühlt er sein ganzes Elend und ringt in heißem Kampf mit der Verzweiflung. Er hat es nicht bloß mit den Menschen zu thun, die sich zu Sachwaltern der Gerechtigkeit Gottes machen; es scheint ihm, als bekämpfe der Allmächtige selber, dieser schlechthin übermächtige Gegner, ihn mit allen Waffen seiner Allmacht. Und doch ist Hiob seiner Unschuld sich bewußt, und dies Bewußtsein will er sich auch von dem Allmächtigen nicht rauben lassen. So kämpft er mit der Kühnheit und dem Trotz eines Titanen, seine vermeintlich angegriffene Unschuld zu retten. Aber neben solchem Trotz lebt in seiner Seele immer noch ein festes Vertrauen auf die Gerechtigkeit und Treue Gottes. Dieser Glaube ringt sich wieder empor, und so endet der Kampf, zwar nicht ohne daß Hiob sich durch Vermessenheit versündigt hat, aber doch so, daß er in der Hauptsache Sieger geblieben ist. Der Titane bezwingt am Ende sich selbst. Ist ihm sein Leiden auch noch ein dunkles Rätsel, so beugt er sich doch gläubig unter die für die Sterblichen unerforschliche Weisheit Gottes. Auch die schwerste Versuchung hat ihn nicht dazu vermocht, Gott den Abschied zu geben. So erscheint schließlich Gott selbst, durch die Entfaltung seiner Majestät den vermessenen Tadler zur Erkenntnis seines Unrechts zu bringen, aber auch dem in seiner Frömmigkeit bewährten Überwinder den Siegeskranz zu reichen.

Unser didaktisches Dichterwerk hat nun den Zweck, das Problem zu lösen, wie der Widerstreit, in welchem der Glaube an eine sich im Leben bethätigende, vergeltende Gerechtigkeit Gottes mit der wirklichen Erfahrung zu stehen scheint, auszugleichen sei. Diese Frage, welche die unmittelbarste Bedeutung für die Frömmigkeit hatte und wie alle Lebensweisheit der alten Hebräer das religiöse Leben selbst betraf, war von jeher das Hauptproblem des hebräischen Nachdenkens gewesen. Der Verfasser des Buches Hiob ist weder der einzige noch der erste, der einen Versuch der Lösung dieses religiösen Problems gemacht hat; er hat bereits Vorgänger in dieser Richtung. Namentlich in einzelnen Psalmen liegen solche Lösungsversuche vor. Vergl. Hupfelds Psalmenkommentar Bd. 2; Hupfelds Abhandlung in der deutschen Zeitschr. f. christl. Wissenschaft und christl. Leben, 1850, Nr. 35 und 36: „die Stellung und Bedeutung des Buches

Hiob im A. T. nach seinem didaktischen und dramatischen Charakter". In Ps. **37** besteht die Lösung der Frage in der Annahme, daß das Glück des Gottlosen unbeständig sei und er vom Reich Gottes und seinen Segnungen ausgeschlossen sei, während der Gerechte daran teilhabe und trotz seines Unglücks einst doch in bleibendem Glück ende. In Ps. **49** ist dieser Gedanke so gewendet, daß der Frevler mit all seinem Reichtum weder sich noch andre von der Gewalt des Todes loskaufen könne, während der Fromme in der Gemeinschaft mit seinem Gott ein alles äußere Glück übertreffendes, alles irdische Unglück reich ersetzendes inneres Glück genießt und an seinem Gott den Helfer hat, der von der Gewalt des Todes erretten kann. Diese Psalmen enthalten zwar nicht die Lehre, aber die Ahnung, daß die Gemeinschaft mit Gott ein ewiges, den Tod überdauerndes Gut des Frommen sei, vergl. Ps. **37**, 6. 11. 27. 29.[1]) Vor allem wird die in Ps. **73**, 24 ff. ausgesprochene Hoffnung mit der gewissen Zuversicht begründet: „Wen hab' ich im Himmel (außer dir)? und neben dir lieb' ich nichts auf Erden. Vergeht auch mein Fleisch und mein Herz, der Fels meines Herzens und mein Teil ist Gott ewiglich." — So ist der Vergeltungsglaube bereits fortgebildet durch Vergeistigung der Begriffe Glück und Unglück sowie durch die Ahnung des den Tod überdauernden, im Jenseits vollendeten Glückes.

Auf der Bahn der in den Psalmen begonnenen Lösungsversuche schreitet nun der Verfasser des Buches Hiob weiter fort. Er hat die Frage aber in viel umfassenderer Weise aufgefaßt. Er giebt eine doppelte, eine negative und eine positive Antwort:

a) Negativ führt der Dichter aus, wie unmöglich es sei, mit dem Dogma des Vergeltungsglaubens alle Rätsel des menschlichen Lebens zu lösen, und wie ungenügend die gewöhnlichen Versuche seien, sich mit den widersprechenden Erfahrungsthatsachen abzufinden. Vielmehr blieben manche Lebenserfahrungen für den, welcher sie unter den Gesichtspunkt der göttlichen Vergeltungsgerechtigkeit stellen wolle, in undurchdringliches Dunkel gehüllt. In jedem Falle müsse aber der kurzsichtige Mensch sich damit bescheiden, daß er sich im Glauben an die ihm unerforschliche göttliche Weisheit den Fügungen

---

[1]) In der dafür von Hupfeld geltend gemachten Stelle Ps. **49**, 16 findet Riehm die Ahnung einer Erlösung des Frommen aus der Todesgewalt, also die Hoffnung des seligen Lebens bei Gott, nicht ausgesprochen. Denn V. 16 steht im Gegensatz zu V. 8 ff., redet mithin auch von Bewahrung vor Todesgefahr.

Gottes unbedingt zu unterwerfen habe. Gott zu fürchten, darin bestehe wesentlich die menschliche Weisheit.

Auf den Glauben an Gottes vergeltende Gerechtigkeit gründet sich die ganze im A. T. herrschende teleologische Betrachtungsweise der Geschichte der einzelnen Völker und Individuen. Er ist die Seele des Prophetismus und das Prinzip der prophetisch-theokratischen Geschichtsschreibung; die Psalmen und die Sprüche sind voll von Sentenzen über den Lohn, welcher den Tugendhaften erwartet, und über die Strafe, welche dem Frevler droht. Das A. T. bezeugt uns, wie sehr dieser Glaube Gemeingut des gesamten Volks geworden war. — Doch ist es eine falsche Ansicht, zu meinen, unser Buch sei gegen den Vergeltungsglauben selbst gerichtet, es wolle „die Schwäche und Unhaltbarkeit der alten mosaischen Vergeltungslehre" darthun (Hirzel). Auch soll nicht der Wahn bekämpft werden, daß alles Leiden die Strafe bestimmter einzelner Sünden sei. Denn weder lehrte das Gesetz, daß alles Leiden eine von der göttlichen Vergeltungsgerechtigkeit verhängte Strafe sei, noch glaubte das Volk solches. Davon zeugt ja die Überlieferung, welche auch von Leiden der Frommen weiß, die nicht durch besondre Sünde verschuldet waren. So war Josephs Leiden ein Mittel der göttlichen Vorsehung, um für die Wohlfahrt anderer zu sorgen und den Leidenden selbst zu höherem Glück zu führen. Allein an ein besonders großes, hoffnungsloses Unglück knüpfte sich die Vorstellung der Strafe an. Gewisse Leiden wurden vornehmlich unter diesen Gesichtspunkt gestellt, wie Kinderlosigkeit, frühzeitiger Tod, Krankheiten wie der Aussatz. Es war nun natürlich, daß der Volksglaube für den Frommen in aller Unbefangenheit die Freiheit von hoffnungs- und rettungslosem Unglück postulierte, und wo er solches sah oder zu sehen glaubte, sofort geneigt war, ein entsprechendes Maß von Schuld vorauszusetzen, ja den davon Betroffenen für einen Frevler zu halten, seine etwa an den Tag getretene Frömmigkeit aber als Heuchelei und Schein zu verdächtigen. Mit naiver Konsequenz wurde so das Vergeltungsdogma als Schlüssel zur Lösung der Rätsel des Lebens gebraucht.

Es war nun aber ebenso natürlich, daß dieser naive Volksglaube in vielfältigen Konflikt mit der Erfahrung kam. Einzelne Fromme hatten schwere, anscheinend hoffnungslose und im irdischen Leben ihnen in der That nicht abgenommene Leiden zu tragen, ohne sich doch im Vergleich mit andern einer besondren Schuld bewußt

zu sein. Andererseits lebten Menschen, deren Gottlosigkeit notorisch war, in Ehre und Glück. So stellte die Erfahrung die Richtigkeit dieses Dogmas in Zweifel. Sie kam mit dem Vergeltungsglauben in einen offenbaren, namentlich für einzelne Fromme schmerzlich fühlbaren Widerstreit; denn es lastete auf dem leidenden Frommen der Schein, daß er zu den Gottlosen gehöre und ein Heuchler sei. In dem Herzen des Frommen selber erhob sich der Konflikt mit dem eignen Unschuldsbewußtsein, das etwas seiner selbst unmittelbar Gewisses ist. Die Lösung dieser theokratischen Lebensfrage war eine für das hebräische Bewußtsein um so wichtigere Aufgabe, wenn man erwägt, daß die Hebräer von einer jenseitigen Vergeltung noch nichts wußten, wohl aber eine Fortdauer nach dem Tode kannten, die in einem für die Frommen und Gottlosen gleich traurigen und schattenhaften Fortleben im finstern Scheol bestand. In weit umfassenderer Weise als die Ps. **37**, **49** und **73** ist unser Buch ein Versuch der Lösung dieses schwerwiegenden Problems. Denn die Frage wird aus einer persönlichen, anfänglich nur Hiob selbst angehenden zu einer allgemeinen. Indem Hiob für sein schweres Unglück keine andre Erklärung weiß als die häufige Erfahrung, daß gerade die Frommen die Unglücklichen und die Frevler die Glücklichen sind, handelt es sich um das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der sittlichen Weltordnung überhaupt. Es fragt sich, wiefern sich im Weltlaufe die Gerechtigkeit Gottes als das die Geschicke aller bestimmende Gesetz erweise.

Die negative Lösung des Problems besteht nun darin, daß der Dichter wie gesagt überzeugend darthut, wie unmöglich es sei, mit dem Dogma des Vergeltungsglaubens alle Rätsel des menschlichen Lebens zu lösen, und wie ungenügend die gewöhnlichen Versuche seien, mit den widersprechenden Erfahrungsthatsachen sich abzufinden. Zu diesem Zweck sind die drei Freunde Hiobs eingeführt. Unrichtig ist die Meinung Delitzschs, sie seien Irrlehrer, indem sie kein Leiden kennen wollten, welches nicht entweder Strafe oder Züchtigung für begangene Sünde sei, dagegen nichts wüßten von dem Leiden, welches bloß die Bewährung der Frömmigkeit zum Zweck habe. Diese Ansicht ist falsch, weil nach dem Dichter selber das Leiden Hiobs Bewährung seiner Frömmigkeit und doch zugleich auch Läuterung und Züchtigung zum Zweck hat. Nicht Irrlehre ist ihr Fehler, sondern der Mißbrauch eines an sich richtigen Glaubenssatzes, ein Mißbrauch, der in einem sittlichen Fehler, wie er dem

Orthodoxismus eigen zu sein pflegt, begründet ist: statt daß ihre religiöse Erkenntnis eine heiligende sittliche Wirkung auf sie ausübt, erfüllt sie dieselben mit Weisheitsdünkel und Rechthaberei. Sie eifern für Gott, beeifern sich aber nicht, die Liebespflichten, ja auch nur die Gerechtigkeits- und Wahrhaftigkeitspflichten gegen den Nächsten zu erfüllen. Sie sind die Vertreter des Vergeltungsglaubens. Sie meinen in dem Dogma den Schlüssel zu besitzen, mit welchem sich alle Rätsel des Lebens lösen lassen. In dieser Einbildung befangen, wissen sie immer den Grund anzugeben, aus welchem sich das Schicksal eines Menschen gerade so und nicht anders gestaltet. Eher werden sie lieblos und ungerecht, als daß sie die Möglichkeit zugeben, daß die Erfahrung nicht mit ihrem Dogma im Einklang stehe. Dem Leiden Hiobs gegenüber schließen sie: ist Hiob fromm, so muß ihm geholfen werden. Da sie aber bei seinem hoffnungslosen Leiden nicht mehr an eine Rettung glauben, so kommen sie zu dem Schluß: also muß Hiob ein Gottloser sein.

Ihrer anfangs versteckten, dann immer offener ausgesprochenen Beschuldigung, daß Hiob sich sein anscheinend hoffnungsloses Leiden durch seine Sünden zugezogen habe, hält er das entschiedene Bewußtsein seiner Unschuld entgegen. Diese innere Selbstgewißheit, die analog der Selbstgewißheit der Gotteskindschaft ist, macht er geltend. Sie ist unabhängig vom Dogma und steht ihm fest, mag der äußere Anschein noch so sehr dawider sprechen, mögen die Menschen auch das Gegenteil aus dem Dogma folgern, mag Gott selbst dies Bewußtsein anscheinend Lüge strafen wollen. Dem von seinen Gegnern erhobenen Einwand hält Hiob die Erfahrung entgegen, daß die Frommen oft bis ans Ende unglücklich bleiben. Ihrer Behauptung der Unbeständigkeit des Glückes der Frevler stellt er die Erfahrung entgegen, daß den Gottlosen oft das Glück bis ans Ende treu geblieben sei.

Derartige zu dem Vergeltungsglauben nicht stimmende Erfahrungsthatsachen scheinen nun die Gerechtigkeit Gottes in Frage zu stellen. Wird die göttliche Gerechtigkeit wirklich geleugnet, so bleibt dem Zweifler von seinem Gottesbewußtsein nur noch die Vorstellung eines in zweckloser Willkür mit der Welt und ihren Bewohnern spielenden allmächtigen Wesens, dessen Hand der Mensch wehrlos preisgegeben ist. Fühlt sich ein Leidender dieser allgewaltigen Willkür preisgegeben, so wird sein Herz sich gegen Gott verbittern

und wird anfangen, bei allem Bewußtsein seiner Ohnmacht dem Allmächtigen zu trotzen. Das Bewußtsein der aufrichtigen Frömmigkeit schlägt dann um in den Trotz und Stolz der Selbstgerechtigkeit, um sich schließlich in das Gegenteil der Frömmigkeit, den Abfall von Gott, zu verkehren. Soll der Mensch dagegen seinen Glauben an die Gerechtigkeit Gottes festhalten, so muß er sich in Demut seiner eignen Beschränktheit bewußt werden und bedenken, daß er keinen Rechtsanspruch an Gott erheben darf. Dann wird er aber sein eignes unverdientes Leiden nicht mehr unter den Gesichtspunkt der Vergeltungsgerechtigkeit Gottes und erst recht nicht unter den der Willkür Gottes stellen. Vielmehr wird er sein Leiden unter dem Gesichtspunkt der dem Menschen unerforschlichen göttlichen Weisheit betrachten und wird einsehen lernen, daß er im Glauben an diese Weisheit den Fügungen Gottes in jedem Falle sich unbedingt zu unterwerfen habe. — Mit unübertrefflicher psychologischer Wahrheit läßt der Dichter in den Reden Hiobs diese negative Lösung des Problems sich allmählich vor unsern Augen entwickeln. Anfangs versucht es Hiob, sein Leiden unter den Gesichtspunkt der göttlichen Vergeltungsgerechtigkeit zu stellen. Bei der Unbegreiflichkeit seines Leidens kommt er zu der Behauptung der göttlichen Willkür, bis er zuletzt die rechte Betrachtung findet, indem er sein Leiden ins Licht der göttlichen Weisheit stellt. Das negative Ergebnis seines Versuches, das dunkle Problem zu lösen, ist in Kap. 28 gezogen. Das praktische Ergebnis ist für Hiob: diejenige Weisheit, mit welcher der Mensch sich zu bescheiden hat, ist, den Herrn fürchten und das Böse meiden (28, 28). Diese negative Seite der Lösung des Problems tritt dann in den Reden Gottes als von Gott selbst bestätigtes, richtiges Resultat vollends ins Licht.

b) Aber auch eine positive Lösung des Problems giebt der Dichter; indes betrifft dieselbe nur das Leiden des Frommen. Der Dichter führt aus, daß wegen der im menschlichen Herzen schlummernden geheimen Selbstüberhebung die Frömmigkeit im Feuer der Trübsal geläutert werden muß. Das Leiden ist also ein Züchtigungs- und Erziehungsmittel und dient zur Läuterung des Menschen. Als solches ist das Leiden nicht nur in den Reden Elihus, sondern auch in dem übrigen Gedicht bezeugt. Deswegen hat der Dichter seinen Helden so trotzige und unmutige Reden führen lassen, um zu zeigen, daß Gott sich erst dann des Hiob annimmt, nachdem er durch Leiden ganz gedemütigt ist. Seine Frömmigkeit kann erst dann von Gott

und den Menschen in vollem Maße anerkannt werden, sodaß selbst Satan nichts dawider einwenden kann, nachdem sie die schwersten Prüfungen bestanden hat. Deswegen ist das Leiden des Frommen für ihn auch ein Prüfungs- und Bewährungsleiden; ist er aber darin bewährt, so wird das Leiden für ihn der Weg zu höherer Begnadigung. Der Zweck der Bewährung Hiobs ist im Prolog als der Hauptzweck seines Leidens bezeichnet. Daß es der Weg zu höherer Begnadigung des im Leiden bewährten Hiob ist, zeigt sich im Epilog. Hier ist nicht der doppelte Glücksstand die Hauptsache, sondern seine Begnadigung besteht in der im äußeren Glück enthaltenen Erweisung des Gemeinschaftsverhältnisses Hiobs mit Gott, sowie in der thatsächlichen Rechtfertigung Hiobs. Besonders ist in dieser Beziehung zu beachten, daß Hiob nach **42**, 5 schon dadurch befriedigt ist, daß Gott sich ihm geoffenbart hat: „mein Auge hat dich nun gesehen". Er fühlt sich befriedigt, noch ehe er ausdrücklich gegenüber den Freunden gerechtfertigt und von seiner Krankheit geheilt ist.

Als ein andres, sehr wesentliches Moment der positiven Lösung des Problems führt der Dichter aus, daß der Fromme auch mitten in seinem Leiden eine sichere Bürgschaft seiner größeren Begnadigung und seines endlichen Heiles an seinem Verhältnis zu dem lebendigen Gott hat. Eine Stütze dieser Gewißheit und eine Frucht derselben ist die psychologisch wohlvermittelte vorübergehende Ahnung, daß die schließliche Rechtfertigung sogar noch jenseits des Todes und Grabes dem Frommen zu teil werden müsse, wenn sie ihm auf Erden versagt werde, und daß er ihrer und seiner Gemeinschaft mit Gott sich persönlich innewerden müsse. Aber diese Ahnung tritt in der Stelle **19**, 26 ff. nur vorübergehend hervor, ohne einen weiteren Einfluß auf den Fortschritt des Dramas und auf die Lösung des Problems zu haben. Den Schlüssel des Rätsels darf man in dieser Hoffnung nicht finden wollen. Diese Hoffnung ist nur eine Stütze der Gewißheit, welche Hiob in sich trägt, daß Gott sein Gott sei. — In den Reden Gottes, in denen alle Fäden des Gedichts zusammenlaufen, sowie im Epilog werden diese drei Momente als gottbeglaubigtes Resultat der positiven Lösung unsres Problems hingestellt: 1. daß das unschuldige Leiden des Frommen seine Läuterung und Bewährung zum Zweck habe, 2. daß es für ihn der Weg zu höherer Begnadigung sein solle, und 3. daß seine Gemeinschaft mit Gott ihm schließlich sein wirkliches Heil verbürge. —

An diese Lösung des Problems knüpft die vollendete Offenbarung des N. T. an, indem sie die Leiden der Frommen nicht mehr unter den Gesichtspunkt der unerforschlichen göttlichen Weisheit, sondern unter den der unergründlichen ewigen Liebe stellt. So erscheint das Leiden des Frommen als ein Erziehungsmittel Gottes und als Kennzeichen der Gotteskindschaft; als Bewährungsmittel des Glaubens ist es notwendig zur Teilnahme am Reich Gottes und stellt sich dar als ein kurzer Weg zu ewiger himmlischer Herrlichkeit. In dieser Gewißheit der durch Leiden unzerstörbaren Gemeinschaft mit dem Vater hat der Fromme schon jetzt das ewige Leben und besitzt die zuverlässige Bürgschaft, daß die zeitliche Trübsal ihn zu ewiger Seligkeit in der Gemeinschaft mit seinem Gott führen werde.

Über die Grundidee des Buches und ihre Durchführung vergl. die Kommentare von Schlottmann (Kap. 3 der Einleitung) und Dillmann.

§ 96.

Ort und Zeit der Abfassung.

1. Früher war der Irrtum ziemlich verbreitet, das Buch Hiob sei die Übersetzung eines ausländischen Originals.

Dieser Irrtum ward dadurch veranlaßt, daß die Hiobssage an einen Schauplatz im Auslande anknüpfte und daß der Dichter Beziehungen auf das Land und die Geschichte Israels wie auf das mosaische Gesetz absichtlich vermied. Auch die Bemerkung am Schluß der Septuaginta, das Buch sei aus dem Syrischen übersetzt, hat dazu mitgewirkt. So nahm Pseudoorigenes in seinem Kommentar zum Hiob eine aramäische, Joh. Gerhard, Calov u. a. eine arabische Urschrift an. Herder meinte, das Buch sei in Idumäa entstanden; Niemeyer hielt den Verfasser für einen Nahoriten, Bertholdt und Eichhorn für einen in Arabien oder Idumäa nomadisierenden Israeliten.

Die hebräische Abkunft unsres Buches ist aber ganz unzweifelhaft. Denn dasselbe ist 1) nach Inhalt, Zweck und Grundidee nur als Produkt der israelitischen Geistes- und Litteraturentwicklung begreiflich. Ferner ist 2) der ganze Ideenkreis unsres Buches der hebräisch-nationale und theokratische, z. B. die Gottesidee, die Vorstellung von der Schöpfung, vom Scheol und den Engeln, das Bewußtsein der Sündhaftigkeit des Menschen. Kleinert (das spezifisch Hebräische im Buch Hiob, Stud. u. Krit. 1886, H. 2) fügt dazu

die überall zu Grunde liegende Anschauung von Recht, Gericht und den bei den Hebräern gebräuchlichen Formen des Prozesses; die nationale Klage schimmert durch die Klage Hiobs über sein persönliches Wehe hindurch in Stellen wie **17**, 6. **16**, 13. **19**, 12. **9**, 23 f. **12**, 14—25. **24**, 2 ff. 22 ff. 3) Auf hebräische Abkunft deuten die dem Verfasser ohne seinen Willen entschlüpften Beziehungen auf die geographischen Verhältnisse und geschichtlichen Erinnerungen der Hebräer. So ist der Jordan in **40**, 23 als Fluß κατ' ἐξοχήν bezeichnet. So findet sich in **18**, 15 eine Beziehung auf den Untergang Sodoms und Gomorras und in **22**, 15 auf die Sintflut. 4) Groß ist die Verwandtschaft mit dem Buch der Sprüche, mit manchen Psalmen und mehreren jüngeren Schriften des A. T. Namentlich mit den Sprüchen hat das Buch Hiob ganze Sätze gemeinsam; manche Wörter wie תּוּשִׁיָּה, תַּנָּה, תַּחְבֻּלוֹת u. a. kommen nur in diesen beiden Schriften vor; die Schilderung der göttlichen Weisheit in Hiob **28** ist der in Spr. **8** ganz ähnlich.

Hirzel behauptet, das Buch Hiob sei in Ägypten geschrieben, weil es eine genauere Bekanntschaft mit den ägyptischen Verhältnissen voraussetze; Hirzel gründet darauf die Vermutung, der Verfasser sei bei der Deportation des Königs Joachas im Jahre 609 von Pharao Necho nach Ägypten abgeführt worden. Stickel und Vaihinger („über das Zeitalter des Buches Hiob", Stud. u. Krit. 1846, H. 1, S. 159 ff.) nehmen dagegen an, daß der Verfasser im Südosten Palästinas zu Hause gewesen sein müsse. So auch Schlottmann (S. 111 ff.), der damit die Ansicht Hirzels verbindet, sofern er wenigstens behauptet, der Dichter müsse Ägypten aus eigner Anschauung gekannt haben.

Daß der Verfasser im Süden Palästinas zu Hause war, ist zweifelhaft. Seine südpalästinensische Abkunft läßt sich weder dadurch wahrscheinlich machen, daß, wenn das Buch in oder bei Jerusalem, dem Sitz der Theokratie, entstanden wäre, eine stärkere theokratische Färbung desselben zu erwarten wäre, noch durch die Erwähnung themanitischer und sabäischer Karawanen, die sich auch bei solchen Propheten findet, die in Jerusalem lebten. Eher kann man mit Böttcher und Dillmann nach dem Vorgang Stickels und Vaihingers geltend machen, daß in dieser Gegend Palästinas, welche der Heimat Hiobs nicht fern lag, am ersten eine allgemeine Verbreitung und frische Lebendigkeit der Hiobssage vorausgesetzt werden kann. Außerdem macht Stickel für Südpalästina als Wohnort des Dichters geltend, daß die dialektischen Eigentümlichkeiten des dem Süden Judäas

angehörigen Propheten Amos, nämlich die Erweichung der Gutturalen und die Vertauschung der Zischlaute nach dem Gesetz, welches sonst im Verhältnis des Hebräischen zum Arabischen sich nachweisen läßt, in unserm Buche ihre Analogieen fänden. Immerhin bleibt diese Annahme zweifelhaft. Gleichwohl scheint das Vorkommen von Arabismen, neben denen sich auch Aramaismen finden, dafür zu sprechen.

Wahrscheinlich dagegen ist es, daß unser Dichter selbst einmal in Ägypten war. Denn es finden sich in unserm Gedicht gelegentliche, gar nicht durch die Natur des besprochenen Gegenstandes herbeigeführte Beziehungen auf ägyptische Verhältnisse, die man sich kaum anders erklären kann als durch die Annahme, daß sie sich dem Verfasser durch unbewußte Reminiscenz an das, was er in Ägypten selber gesehen hatte, aufdrängten; so namentlich die Erwähnung der flüchtigen Papyruskähne, des schriftlichen Rechtsverfahrens u. a., die genaue Beschreibung des Nilpferds und Krokodils. Auch diejenigen Züge in der Beschreibung dieser Tiere, welche das Maß der Wirklichkeit zu überschreiten scheinen, weisen mehr auf den lebhaften Eindruck hin, den ein Augenzeuge empfangen hat, als auf die Übertreibungen der Berichte, welche diese Tiere zu fabelhaften Wundertieren ausmalten. Alle diese Züge sind nur mit orientalischer lebhafter Phantasie, dabei aber sehr naturgetreu aufgefaßt.

Weniger sicher läßt sich der Aufenthalt des Dichters in Ägypten aus der Stelle 28, 1—11 schließen; in dieser weist die Beschreibung des Bergbaues auf Ägypten hin, von dessen Goldbergwerken z. B. Diodorus Sic. (3, 12) erzählt. Denn Hahn bemerkt richtig, daß man durch jene Beschreibung mehr an die Bergwerke Arabiens erinnert werde; Hahn meint auch, unser Dichter könne den Bergbau aus eigner Anschauung der Arbeit in palästinensischen Bergwerken kennen gelernt haben. Allein bei der geognostischen Beschaffenheit Palästinas und bei den überaus spärlichen Beziehungen auf den Bergbau im A. T. ist diese Bemerkung nicht wahrscheinlich, zumal nach Deut. 8, 9, der einzigen Stelle des A. T., aus welcher bestimmt hervorgeht, daß es in Palästina auch Bergwerke gab, nur Eisen- und Kupferbergwerke daselbst vorhanden gewesen zu sein scheinen; in unserm Gedicht ist dagegen von Bergwerken die Rede, in denen man auch Gold, Blei und Saphir (d. h. Lasurstein, vergl. Riehm, bibl. Handwörterb., Art. Edelstein Nr. 14) gewann.

2. In betreff der Abfassungszeit des Buches Hiob läßt sich mit Sicherheit nur behaupten, daß es der nachsalomonischen Zeit der hebräischen Litteratur angehören muß; mit Wahrscheinlichkeit dagegen,

daß es noch vor dem babylonischen Exil und vor der sogenannten deuteronomischen Periode geschrieben ist.

Der Mangel an ausdrücklichen Beziehungen auf das mosaische Gesetz und das Bestreben des Dichters, die Verhältnisse der Patriarchenzeit festzuhalten, haben zu dem Irrtum verleitet, das Buch gehöre der vormosaischen Zeit an; so Carpzov, Eichhorn, Jahn, Bertholdt. Noch unbegründeter ist es, wenn andre Mose für den Verfasser hielten; so der talmudische Traktat baba bathra, mehrere Rabbinen, Pseudoorigenes, Ephraem Syrus, Michaelis, zuletzt Ebrard. Diese Ansichten sind als antiquiert zu betrachten.

Daß das Buch Hiob einer späteren Periode der hebräischen Litteratur angehören muß, ergiebt sich aus der Grundidee desselben, sowie aus der geschichtlichen Stellung, welche diese Idee in der Entwicklung des israelitischen Vergeltungsglaubens einnimmt. Auch die künstlerische Vollendung in der Form verbietet die Annahme einer Abfassung in früherer Zeit. Der Aufschwung der Lyrik in der davidischen und der der didaktischen Poesie in der salomonischen Zeit ist eine notwendige Vorbedingung für die Entstehung eines dramatischen Lehrgedichts wie unser Buch Hiob. — Eine nähere Bestimmung der Abfassungszeit ist freilich schwierig.

Vaihinger, Hävernick, Hahn, Schlottmann und Delitzsch verteidigen die Ansicht, daß unser Buch der salomonischen Zeit angehöre. Schon Rabbi Nathan im Talmud, Gregor von Nazianz, Luther u. a. haben diese Ansicht, die gegenwärtig als die orthodoxe gelten kann. Sie berufen sich besonders auf die Verwandtschaft unsres Buches mit vielen Ausdrücken in den davidischen Psalmen wie Ps. **6. 38. 39. 12. 13. 73** und in den Sprüchen. Allein die Verwandtschft mit einzelnen Wendungen in den Sprüchen bietet kein sicheres Fundament. Denn sprichwörtliche Ausdrücke wie „Bosheit wie Wasser trinken“ (Spr. **26**, 6. Hiob **15**, 16. **34**, 7), „die Leuchte der Gottlosen verlöscht“ (Spr. **13**, 9. **20**, 20. **24**, 20. Hiob **21**, 17) u. dergl. sind volkstümliche Ausdrücke. Die didaktische Poesie hat gewisse, zu allen Zeiten übliche Termini und ihr eigentümliche Redewendungen, sodaß man aus ihrem gemeinsamen Vorkommen in den Büchern der Sprüche und Hiob nicht auf eine Gleichzeitigkeit der Abfassung schließen darf. Ferner war der Dichter des Hiob bereits bekannt mit der Maschaldichtung; seine Meisterschaft in der didaktischen Poesie setzt eine genaue Bekanntschaft mit früheren Erzeugnissen dieser Gattung der Dichtung voraus. Endlich

ist das Buch in späteren Bestandteilen des Spruchbuchs wie Kap. **1** bis **9. 30** bereits benutzt. Diese Gründe machen eine Abfassung des Gedichts in der salomonischen Zeit unwahrscheinlich.

Gegen jene frühe Zeit sind vornehmlich vier Gründe geltend zu machen:

1) Ein formeller Grund: in der salomonischen Zeit hatte die didaktische Poesie, wie aus der Angabe in 1. Kön. **5**, 12 f. hervorgeht, noch durchaus die Form des Einzelspruches. Das wird durch die älteste Spruchsammlung im Buch der Sprüche (**10—22**, 16) bestätigt. Zwischen jener Zeit und der Entstehung eines dichterischen Kunstwerkes von so ausgebildeter Form muß notwendig ein längerer Zeitraum liegen.

2) Ein inhaltlicher Grund: viele Vorstellungen unsres Buchs sind den älteren Schriften des A. T. fremd, finden sich dagegen in den späteren wieder. So ist in der salomonischen Spruchsammlung (**10—22**, 16) der alte Vergeltungsglaube noch mit voller Unbefangenheit ausgesprochen. Dagegen setzt unser Buch seinem Zweck und seiner Grundidee nach voraus, daß der Zweifel am Vergeltungsglauben nicht etwa erst aufgetaucht sei, sondern bereits eine viele Gemüter bewegende Verbreitung erlangt habe. Bis zur Abfassung unsres Buches, in welchem der Zweifel an dem früher anerkannten Vergeltungsglauben schon allgemeine Geltung für sich in Anspruch zu nehmen sucht, muß notwendig eine beträchtliche Zeit vergangen sein. — Der alten Zeit ist die Vorstellung fremd, daß die Engel Fürbitter und Leiter der Menschen sind (**5**, 1. **33**, 23); diese Vorstellung läßt sich erst im Buche Daniel, wo sie עִירִים heißen (Dan. **4**, 10. 14), sowie in den Apokryphen nachweisen. Auch der Name der Engel קְדוֹשִׁים gehört erst einer späten Zeit an. Die Idee des Satans ist ebenfalls der ganzen älteren Litteratur fremd und ist erst in nachexilischen Schriften wie Sacharja und Chronik nachweisbar. — Auf nachsalomonische Zeit deutet auch eine Stelle wie **12**, 17 ff.; der Dichter muß auf Ereignisse wie das Gefangenführen von Räten und Priestern, die Fesselung von Königen schon zurückgeblickt haben. Erst seit der assyrischen Periode haben die Hebräer solche Erfahrungen gemacht. Auch die Erwähnung des Gestirndienstes deutet auf diese Periode.

3) Die aramäische Färbung der Sprache. Dieselbe ist so stark, wie sie sich nur in ganz späten Psalmen, z. B. Ps. **139** findet, und darf daher auch für eine spätere Entstehungszeit geltend gemacht

werden. Dahin gehört der Gebrauch der Präposition לְ zur Bezeichnung des Objekts in **5**, 2 und **21**, 22. שָׂהֵד der Zeuge, für עֵד in **16**, 19. חֵפֶץ das Geschäft in **21**, 21. **22**, 3, wie in Jesaja Teil 2. אִחַז (pi.) verschließen in **26**, 9. חִין für חֵן in **41**, 4. גזר in **22**, 28, findet sich in der Bedeutung „beschließen, bestimmen" nur im Buche Daniel und in den Targumim u. s. w. [Allerdings erfährt dieses Argument durch die auch im Hohenliede sich findenden Aramaismen (§ 90, 4) eine Schwächung.]

4) Die litterarischen Beziehungen. Hiob **14**, 11 ist sicher aus Jes. **19**, 5 entlehnt. Die Abhängigkeit der Hiobstelle erhellt aus dem Zusammenhang, in welchem die Stelle bei Jesaja steht. Auch ist in der Reproduktion an die Stelle des seltenen Wortes נִשְּׁתוּ das Wort אָזְלוּ gesetzt, und statt des auffallenden מֵהַיָּם die Form מִנִּי־יָם. Vergl. auch Hiob **12**, 24 f. mit Jes. **19**, 13 f. — Mehrere Bilder des Buches Hiob finden sich bereits im Lied des Hiskia. So Thore des Scheol Jes. **38**, 10 in Hiob **38**, 17. Haus (Zelt) der Seele Jes. **38**, 12 in Hiob **4**, 19. Das Bild vom Abschneiden des Lebensfadens Jes. **38**, 12 in Hiob **6**, 9. **27**, 8 (**7**, 6). Gott ein Löwe, der zermalmt Jes. **38**, 13 in Hiob **10**, 16. Die Form עָרְבֵנִי Jes. **38**, 14 kehrt in Hiob **17**, 3 wieder. Wenn nun ein Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen ist, so ist jedenfalls unser Dichter vom Liede des Hiskia abhängig, nicht umgekehrt, wie Delitzsch will. Denn im Liede bei Jesaja sind alle ihnen gemeinsamen Bilder in prägnanterer Kürze ausgedrückt als im Buche Hiob, und man hat mehr den Eindruck der Originalität. Jenes Lied ist eben ganz und gar aus der Lage und Stimmung Hiskias unmittelbar hervorgegangen; in jedem Wort klingt die Erfahrung, die der König soeben gemacht hatte, sein trostloser Schmerz und sodann das Hochgefühl freudiger Hoffnung und die erneute Lebenslust wieder. Unser Dichter schildert dagegen die Stimmung eines andren Leidenden und ist ein Kunstdichter. — Ebenso ist auch, wenn wirklich zwischen den Stellen Hiob **9**, 8 ff. und Am. **4**, 13. **5**, 8 ein Abhängigkeitsverhältnis besteht, zweifellos die Amosstelle die ursprüngliche. — Aus diesen Gründen ist die Abfassung des Gedichts von Hiob in die Zeit nach Jesaja und Hiskia zu setzen.

Manche gehen freilich in zu späte Zeit herab. Clericus, Gesenius, Vatke verlegen die Entstehung des Gedichts in die nachexilische Zeit (5. Jahrhundert); einige Rabbinen, Bernstein und Umbreit in die Zeit des Exils selbst. Man hat für diese Ansicht sich auf

die bereits angegebenen Berührungen unsres Buches mit den spätesten nachexilischen Schriften des ATl. Kanons berufen. Indes ist dagegen geltend zu machen, daß weder im Exil noch in den kümmerlichen Zeiten nach demselben die Entstehung eines solchen Kunstwerks angenommen werden kann. — Gegen die Herabrückung des Buches Hiob in so späte Zeit spricht auch, daß der Prophet Jeremia dasselbe bereits gekannt hat. Denn in Jer. **20**, 14—18 findet sich eine ähnliche Verfluchung des eignen Geburtstags wie in Hiob **3**, 3—10. Weniger entscheidend ist, daß in Jer. **17**, 1 wie in Hiob **19**, 24 ein eiserner Griffel erwähnt wird. Eher kann man geltend machen, daß in Thren. **3**, 7. 9 wie in Hiob **19**, 8 die Vorstellung vorkommt, daß Jhvh durch die Verhängung großen Leidens den Menschen gleichsam einschließt und ihm den Weg verzäunt.

Ganz vag sind dagegen die zu Thren. **2**, 15 angeführten Parallelen Hiob **12**, 4. **17**, 6. **30**, 1. — Ferner sprechen die Stellen Jer. **31**, 29 f. und Ezech. **18**, 2 die Lehre aus, daß die Kinder nicht für die Sünden der Väter büßen, sondern daß jeder seine eigne Schuld tragen solle. Doch ist es zweifelhaft, ob man folgern darf, daß diese Propheten das Buch Hiob (namentlich **21**, 19) gekannt haben. — Jene eine Stelle (Hiob **3**, 3 ff.) genügt zum Beweise. Kleinert dagegen bezeichnet die Abhängigkeit des Jeremia von Hiob als ein Unrecht gegen Jeremia und nimmt das umgekehrte Verhältnis an.

Einen weiteren Anhaltepunkt bietet das Verhältnis des Buches der Sprüche zum Buche Hiob. Der Verfasser des Stückes Spr. **1—9**, der zugleich für den Redaktor des Spruchbuchs gilt, hat wahrscheinlich das Buch Hiob bereits gekannt. Die in Spr. **3**, 19 f. ausgesprochene Vorstellung, daß Gott mittelst der Weisheit die Welt geschaffen habe, steht dort so abgerissen, daß sie anderswoher entlehnt zu sein scheint. Als einzige Stelle des A. T., die dem Verfasser von Spr. **1—9** vorgeschwebt haben kann, bietet sich Hiob **28**, 12 ff. Ferner lag der Lehre von der göttlichen Weisheit, ihrem Verhältnis zu Gott und der menschlichen Weisheit in Spr. **8**, 22 ff. wahrscheinlich die Stelle Hiob **28**, 22 ff. zu Grunde; sie ist nach der im Buche Hiob ausgesprochenen Idee weiter entwickelt. Letzteres ist um so wahrscheinlicher, als dasselbe Kapitel der Sprüche auch Anklänge an andre Sellen des Buches Hiob enthält, nämlich **8**, 25[a] an Hiob **38**, 6. Spr. **8**, 25[b] an Hiob **15**, 7. Spr. **8**, 27 an Hiob **26**, 10.

Auch Delitzsch erkennt dies Abhängigkeitsverhältnis von Hiob an. Dagegen findet Merx (S. XLII) im Buche Hiob eine versteckte Polemik gegen die Weisheitslehre der Stelle Spr. **1—9**. Hiobs Geschick zeige, daß die Weisheit Gottes nicht das gewähre, was die Lehre im Spruchbuche von ihr zu erwarten berechtige. — Diese Meinung ist abzulehnen.

Womöglich noch evidenter ist, daß Agur in Spr. **30**, 1—5 sich auf das Buch Hiob bezieht. Schon Spr. **30**, 2 f. erinnert an Hiob **42**, 3. Und in **30**, 4 kommen ganz ähnliche Fragen vor wie in Hiob **38**; sogar dieselbe Formel כִּי תֵדֵע daß du es wüßtest, wie in Hiob **38**, 5. Mehr noch, diese Frage hat im Munde Gottes und Agurs denselben Zweck, nämlich einen über die dem Menschen gezogenen Schranken hinausstrebenden Geist in seine Schranken zurückzuweisen. Da Spr. **30**, 1 ein נְאֻם, ein von Gott geoffenbarter Spruch angekündigt wird, der nur in V. 4 enthalten sein kann, und da Gott in Hiob **38** wirklich Ähnliches sagt, so scheint die Beziehung beider Stellen eine ausdrückliche zu sein. Über allen Zweifel wird dieselbe aber dadurch erhoben, daß in Spr. **30**, 5 bei Anführung eines Spruches aus Ps. **18**, 31 Agur an die Stelle von יהוה den im Buch Hiob gebrauchten Gottesnamen אֱלוֹהַּ setzt, der sonst nur selten (z. B. Deut. **32**) vorkommt, vergl. § 93, V. Freilich ist uns die Abfassungszeit der Stücke Spr. **1—9** und **30** unbekannt; nach § 93, VI, 4 lebte der Redaktor des Buches der Sprüche nach Hiskia. Jedenfalls muß das Buch Hiob älter sein.

Wahrscheinlich ist unser Buch am Anfang des 7. Jahrhunderts entstanden. Aus Spr. **25**, 1 wissen wir, daß in der Zeit Hiskias ein neues Interesse für die didaktische Poesie erwachte und daß man damals alle noch zerstreuten Schätze der Spruchweisheit zu sammeln sich bemühte. Diese von lebendigem Interesse beseelte Beschäftigung mit der vorhandenen didaktischen Poesie ist sicherlich auch für didaktisch-begabte Männer eine Anregung zu eigner Produktivität auf diesem Gebiet geworden. Als die Blüte dieser unter Hiskia auf dem Gebiet der didaktischen Poesie erwachten Lebens- und Triebkraft können wir das Buch Hiob betrachten. Wenigstens ist, soviel sich nach unsern Nachrichten über die Geschichte des hebräischen Volks und seines Schrifttums urteilen läßt, die Zeit nach Hiskia und die erste Regierungszeit Manasses, während welcher die Frommen viele und große Drangsale zu erdulden hatten, in jeder Beziehung der geeignetste Zeitpunkt, an welchem wir unser Buch in die Entwicklungsgeschichte der hebräischen Litteratur einfügen könnten.

Ewald versetzt unser Buch an den Anfang des 7. Jahrhunderts, nicht lange nach Jesaja unter Manasse; Rosenmüller in die Zeit zwischen Hiskia und Zedekia; de Wette in die Zeit des sinkenden Reiches Juda; Hirzel ans Ende des 7. Jahrhunderts; Magnus in die Zeit unter Hiskia, — lauter Vermutungen aus nicht stichhaltigen Gründen. Nach Dillmann ist das Buch Hiob in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, nach Merx um das Jahr 700 entstanden.

§ 97.

Kritisch angefochtene Teile des Gedichts.

1. Die Echtheit von zwei kleineren Bestandteilen der Reden, Hiob **27**, 7 ff. und **40**, 15 ff., ist nur von einzelnen angefochten worden.

Bernstein hält das Stück **27**, 7—**28**, 28 für ein späteres Einschiebsel; denn er kann sich nicht darein finden, daß Hiob hier selber den von seinen Freunden geltend gemachten Glauben bekennt, daß Gott die Frevler wirklich bestrafe. Andre wie Kennikott und Stuhlmann haben aus gleichem Grunde **27**, 11 (13) als die dritte Rede Zophars ansehen wollen. Aber Hiob hat ein Interesse, selber diese Wahrheit ausdrücklich anzuerkennen, nachdem er die falsche Anwendung derselben auf sich selbst siegreich bekämpft hat. Nur durch ein solches Zugeständnis konnte er dem Streit ein Ende machen und seine wahre Meinung in volles Licht stellen. Hatte er doch selbst sein Lebenlang in der Überzeugung gehandelt, daß Gottes Gericht über die Frevler ergehe (**31**, 2 f.), und öfter seine Freunde vor diesem Gericht gewarnt (**19**, 28 f. **13**, 8 ff.). In der Hitze des Streits war er manchmal in der Leugnung der göttlichen Vergeltungsgerechtigkeit weiter getrieben worden, als er selbst wollte. Daher war der scheinbare Selbstwiderspruch notwendig.

Nach Eichhorns Vorgang ist von Ewald, E. Meier und Dillmann die Beschreibung des Nilpferds und Krokodils in **40**, 15—**41**, 26 für einen späteren Zusatz erklärt worden. Allein die Behauptung, daß der Abschnitt in Gottes zweite Rede nicht hineinpasse, weil es sich in dieser nicht um Gottes Macht in der Schöpfung, wie in der ersten Rede, sondern um Gottes Gerechtigkeit handle, ist unbegründet. Es handelt sich in der zweiten Rede darum, daß Hiob kein Urteil über Gottes Gerechtigkeitspflege zustehe, weil er selber ganz unvermögend sei, Gerechtigkeit auf Erden zu handhaben, da er nicht im stande sei, das, was auf Erden groß und mächtig ist, zu demütigen. Um ihm dies zum Bewußtsein zu bringen, werden jene gewaltigen Tiere geschildert. Dabei tritt jener Zweck der Schilderung überall handgreiflich hervor, vergl. besonders **41**, 2 f. 17 ff. Ohne diese Schilderungen würde auch die zweite Rede Gottes im Vergleich mit der ersten viel zu kurz. Die angebliche Verschiedenheit der Sprache von der des echten Gedichts ist ohne Gewicht und wird jedenfalls reichlich aufgewogen durch eine Reihe seltener Wörter

und Wortformen, welche der Abschnitt mit dem übrigen Gedichte gemein hat. Was aber die Darstellung betrifft, so mag das zugestanden werden, daß von **41**, 4 an der Dichter, in die Betrachtung des wunderbaren Baues Leviathans versenkt, mehr selbst redet als daß er Jhvh reden läßt. Doch liegt hierin kein Grund für die Ausscheidung des Abschnittes.

2. Ernstlichere und weiter verbreitete Zweifel sind gegen die Echtheit des Prologs und Epilogs erhoben worden, namentlich von R. Simon, Schultens, Bernstein, Stuhlmann, Knobel (Stud. u. Krit. 1842, H. 2). Indes die angeführten Gründe sind auch fast alle ohne Gewicht. So der aus der prosaischen Darstellung entnommene Grund, da diese Form durch den rein erzählenden Inhalt bedingt ist. Ferner die Behauptung, daß Prolog und Epilog mit der Grundidee des Gedichts in Widerspruch ständen; diese Behauptung beruht auf dem Irrtum, daß das Gedicht die Tendenz habe, den mosaischen Vergeltungsglauben zu bekämpfen, während es vielmehr seine Aufgabe ist, die Zweifel und Bedenken gegen denselben zu lösen. Sodann fand man darin einen Widerspruch, daß im Gedicht alles Theokratische vermieden werde, während im Prolog und Epilog ein hoher Wert auf Opfer gelegt werde. Aber diese Opfer sind nur solche, wie sie vor dem Gesetz in der Patriarchenzeit dargebracht wurden. Auffällig erschien auch der Gebrauch des Gottesnamens Jhvh, der im echten Gedicht vermieden ist. Aber nur in den Reden will der Dichter ihn vermeiden, weil die Redenden der Patriarchenzeit angehören und Nichtisraeliten sind. Dagegen wo der Dichter referiert, braucht er den Namen Jhvh; so auch in **38**, 1. **40**, 1. 3. 6. **42**, 1. Der Gottesname Jhvh kann im Prolog nur in **1**, 21 auffallen; hier ist er dem herrschenden Sprachgebrauch gemäß (שֵׁם יי) dem Dichter unwillkürlich entschlüpft, wie auch in **12**, 9. — Der Gegensatz der Ergebung Hiobs im Prolog und seines leidenschaftlichen Schmerzausbruchs in Kap. **3**, den man ebenfalls in Anspruch genommen, ist psychologisch wohl motiviert. Der Versucherin (**2**, 9) gegenüber drängt er den Schmerz ganz zurück; den gottesfürchtigen Freunden gegenüber, von denen er getröstet sein möchte, will er dem mit Gewalt zurückgehaltenen und unterdes noch gesteigerten Schmerze freien Lauf lassen.

Der einzige triftige Grund gegen die Echtheit des Prologs ist der, daß in **19**, 17 von Hiob so geredet wird, als ob seine Kinder noch am Leben wären. Aber dieser Umstand kann nur auf Rechnung einer Vergeßlichkeit und Übereilung des Dichters gesetzt

werden. Denn anderwärts hat er in die Reden Hiobs mehrere ganz bestimmte Beziehungen auf den Prolog eingeflochten. So in **6**, 21 auf **2**, 12 f.; in **8**, 4 auf den Tod seiner Kinder; **8**, 7 auf sein früheres Glück; **18**, 13. **19**, 13 auf seinen Aussatz; **29**, 5 f. auf alles, was von seinem Glücksstand und dessen Verlust, namentlich auch von dem seiner Kinder, erzählt ist. — Ohne den Prolog stehen die Wechselreden in der Luft, und wir könnten nicht sicher wissen, ob Hiob nicht bloß vorgiebt, unschuldig zu sein. Ohne den Epilog fehlt der befriedigende Abschluß. Hiob würde dann von Gott nur getadelt und gedemütigt, ohne seinen Gegnern gegenüber Recht zu erhalten. Die Grundidee käme gar nicht zu vollem Ausdruck. Nach der Bewährung im Leiden muß Gott sich thatsächlich zu dem Frommen bekennen. — Die meisten Kritiker erkennen die Echtheit des Prologs und Epilogs jetzt an.

3. Dagegen wird von den meisten die Unechtheit der Reden Elihus (Kap. **32**—**37**) behauptet. Auch Delitzsch hat dieselbe zugestanden. Der Abschnitt soll von einem späteren Dichter eingefügt sein, der an manchen maßlosen, die Gott schuldige Ehrfurcht verletzenden Worten Hiobs Anstoß nahm und zugleich von der im Gedicht gegebenen Lösung des Problems nicht befriedigt war. Darum habe er einmal eine entschiedene Verwerfung jener Reden Hiobs für nötig gehalten und sodann seine Lehre vom Grund und Zweck der Leiden der Frommen einfügen wollen. Vergl. Budde, Beiträge zur Kritik des Buches Hiob 1876; dagegen Smend, Stud. u. Krit. 1878, H. 1. — Daß also die Reden Elihus von vornherein mit bestimmter Beziehung auf die Reden Hiobs und seiner drei Gegner geschrieben sind, wird zugestanden. Und bei den zahlreichen Rückbeziehungen und ausdrücklichen Anführungen der Worte Hiobs kann das nicht in Abrede gestellt werden; vergl. besonders **33**, 3 mit **6**, 24 f. **33**, 6 ff. mit **9**, 34. **13**, 21. **33**, 8—11 mit **13**, 24. 27. **19**, 11. **34**, 5 f. mit **13**, 18. **27**, 2. **9**, 20. **6**, 4. **16**, 9. **35**, 3 mit **21**, 15.

Die meisten für die Unechtheit der Reden Elihus geltend gemachten Gründe sind aber nicht als triftig anzuerkennen. Es sind folgende:

1) Die Nichterwähnung Elihus im Prolog und Epilog. Jene erklärt sich daraus, daß der Prolog keineswegs die im Gedicht auftretenden Personen angeben will; vielmehr führt der Dichter seine Personen überall erst da ein, wo sie zu handeln d. h. zu reden haben. Dazu ist noch hinzuzunehmen, daß Elihu nicht als ein

Freund Hiobs, sondern als ein in keiner Verbindung mit ihm stehender, persönlich unbeteiligter Zuhörer aus der Corona hervortritt. Im Epilog aber hätte Elihu, wenn der Dichter ihn seine eigne Meinung aussprechen läßt, nur allenfalls lobend erwähnt werden können, und dies wäre unpassend gewesen. Denn die Behauptung, daß er das Leiden Hiobs ebenso beurteile wie die Freunde, ist unrichtig. Nie setzt er voraus, daß Hiob sein Leiden durch Frevel verschuldet habe. So stark auch seine Rügen lauten, immer hält er sein Versprechen, nicht in der Weise der drei Freunde Hiobs zu reden. Und immer gründet sich seine Rüge, wie er selbst auch wiederholt betont, lediglich auf das, was er mit eignen Ohren gehört hat, auf die vermessenen Reden Hiobs.

2) Für unbegründet ist ferner die Behauptung zu halten, daß die Antwort Gottes in **38**, 1 f. voraussetze, daß Hiob unmittelbar zuvor geredet habe. Bei V. 1 kann gar nicht davon die Rede sein; vergl. **40**, 1. Aber auch bei V. 2 nicht, der sich auf Kap. **24** und nicht auf den letzten Monolog Hiobs zurückbezieht. Es gehört vielmehr zum göttlichen Decorum, daß Gott nicht sofort einschreitet, wenn ein Frommer, der nur in der Hitze der Anfechtung sündigt, seine Ehre antastet. Und es ist ganz passend, daß Gottes Erscheinung vorbereitet wird durch ein menschliches Organ, dessen Rede vorher eine beruhigende Wirkung auf den angefochtenen Frommen übt.

3) Daß Hiob auf Elihus Reden nicht antwortet, entspricht ganz seinem Versprechen in **6**, 24 f.; vergl. **33**, 3. Er muß die Rüge als begründet schweigend hinnehmen.

4) Die Ausführlichkeit in der Einführung der Person Elihus in **32**, 2—6 und das breite Exordium in **32**, 7. **33**, 7 ist darin begründet, daß sowohl das bisherige Schweigen Elihus als besonders sein nunmehriges Reden gehörig motiviert und letzteres als der Sitte widersprechend durch eine innere Nötigung ausdrücklich entschuldigt werden muß. Daher auch hier die Breite in der Darstellung, während Elihus Reden so gar nicht an Breite, vielmehr in einzelnen Partieen eher an übergroßer Kürze und Prägnanz leiden.

5) Unbegründet ist auch die Behauptung, daß Anklänge aus dem übrigen Gedichte den Charakter der Nachbildung an sich trügen. Allerdings werden einzelne Aussprüche von Elihu wörtlich wiederholt; aber dergleichen kommt auch im übrigen Gedicht vor; vergl. z. B. **22**, 18 mit **21**, 16. Auch daß der Inhalt der Reden Gottes

in Kap. **38** f. durch **36**, 26 ff. und Kap. **37** vorausgenommen wird, kann nichts beweisen. Der Schluß der letzten Rede Elihus dient eben zur Vorbereitung auf Gottes Erscheinung und Rede; und letztere überbietet das, was Elihu gesagt hat, so weit, daß ihr Eindruck durch die teilweise Vorausnahme nicht geschwächt wird.

6) Auch der Hauptgrund, der die Unechtheit beweisen soll, ist nicht entscheidend. Nach dem übrigen Gedichte, sagt man, habe Hiobs Leiden nur den Zweck der Bewährung seiner Frömmigkeit, nach den Reden Elihus dagegen solle es ihm zur Läuterung und Züchtigung dienen. Es muß zugestanden werden, daß im Prolog nur jener Zweck angegeben ist und daß er überhaupt im übrigen Gedicht vorwiegend hervortritt, während in Elihus Reden vornehmlich der andre Zweck betont ist. Allein der eine Zweck schließt den andern nicht aus. Vielmehr ist bei der gerade in unserm Buche besonders bestimmt gelehrten allgemeinen Sündhaftigkeit mit der Bewährung notwendig auch immer die Läuterung und Züchtigung verbunden. Dem Satan gegenüber aber konnte Gott diese Absicht nicht aussprechen. Daß aber der Zweck der Leiden Hiobs auch seine Läuterung war, bezeugt der Dichter ganz augenscheinlich, indem er Hiob sogar einzelne Reden in den Mund legt, wie sie sonst die Frevler führten, und indem er ihn von Gott streng zurechtweisen und erst nach bußfertigem Bekenntnis seines Unrechts den falschen Beschuldigungen gegenüber rechtfertigen läßt. — Andrerseits enthalten auch die Reden Elihus die Lehre, daß das Leiden der Frommen auf Bewährung ihrer Frömmigkeit abzwecke, besonders die Stelle **36**, 13 ff.

7) Von unleugbarem Gewicht dagegen ist der aus der Sprache und Darstellung genommene Grund für die Unechtheit der Reden Elihus. Freilich ist auch hier manches angeführt, das zur Entscheidung nichts beiträgt. So ist z. B. darauf kein Gewicht zu legen, daß in den Reden Elihus einige Aramaismen mehr vorkommen. Sie fehlen auch sonst in dem Buche nicht. Und da Elihu ein Nachorite aus Bus (Gen. **22**, 21) ist, so kann dieses Mehr von Aramaismen sogar ein absichtliches sein. Auch daß Hiob hier allein mit Namen angeredet wird, kann nicht entscheidend sein. Ebensowenig aus schon angegebenem Grunde die Breite der Darstellung im Exordium. Endlich findet sich eine bedeutende Anzahl eigentümlicher Ausdrücke, welche die Reden Elihus mit dem übrigen Buch gemein haben, vergl. Stickel S. 248 ff. Vaihinger,

Stud. u. Krit. 1846, H. 1; besonders Budde und dagegen Smend s. oben. — Hingegen sind folgende Eigentümlichkeiten von Bedeutung: Nur bei Elihu findet sich דַּי (fünfmal). Nur bei Elihu עַל־כֵּן und אָכֵן. Dagegen nicht bei Elihu das sonst im Buch sehr häufige אוּלָם oder וְאוּלָם. Ferner an den zwei Stellen **33**, 18 und **36**, 12 die Redensart יִבֹּר בַּשֶּׁלַח, ins Geschoß hineinstürzen. Sodann נְעַר die Jugendkraft in **33**, 25. **36**, 14. In **33**, 18. 20. 22. 28 חַיָּה für חַיִּים. Statt יָחֵל heißt es bei Elihu הוֹחִיל in **32**, 11 und הוֹלִל in **35**, 14. — Außer diesen scheinbaren Kleinigkeiten ist von Bedeutung der Unterschied in der Darstellung. So breit und zerflossen das Exordium ist, so kurz bis zur Härte und Dunkelheit ist die Darstellung später, namentlich gegen Ende, und zwar in einem Maße, wie sonst nirgends im Gedicht.

Soviel ist unleugbar: mit diesen Reden muß es eine besondre Bewandtnis haben. Ihr sprachlicher Charakter ist der Annahme günstig, daß sie nicht von dem Dichter des übrigen Buches herrühren. — Andererseits erscheinen sie als ein schwer entbehrlicher Bestandteil des Gedichts, durch dessen Herauslösung eine Lücke im Organismus desselben entstehen würde. Für die Notwendigkeit der Zugehörigkeit der Reden Elihus zu dem Gedicht spricht ein sachlicher und ein ästhetischer Grund:

a) Der sachliche Grund hängt mit der Grundidee und der ganzen Anlage des Gedichts zusammen. Die Gegner Hiobs haben manche Wahrheiten geltend gemacht, die auch der Dichter als Wahrheiten betrachtet. Dahin gehört zunächst, was sie von Gottes Gericht über den Frevler sagten; sodann aber auch die besonders von Eliphas mehrfach geltend gemachte Wahrheit, es gebe auch ein Leiden, welches Gott über seine Frommen zur Läuterung verhänge in der Absicht, ihnen hernach um so größere Gnade zu beweisen. Diese Wahrheiten konnten aber im Munde der Gegner Hiobs nicht zur Geltung kommen, weil immer die falsche Anwendung auf Hiob, der Verdacht, daß sein Leiden ein verschuldetes Gerichtsleiden sei, dahinter lauerte. Den Dichter nötigte nun seine eigne Überzeugung, diese Wahrheiten auch als solche geltend zu machen. In betreff des Gerichts Gottes über die Frevler konnte er Hiob selbst das, was seine Gegner Wahres gesagt hatten, zuletzt zugestehen lassen, vergl. Kap. **27**. Dagegen in betreff des Leidens des Frommen konnte Hiob das nicht thun. Der ganze Plan des Gedichts fordert, daß es für ihn ein von ihm selber nicht aufzuhellendes Rätsel bleibe. — Noch weniger hätte

eine solche Belehrung zu dem Charakter der Reden Gottes gepaßt. Darum mußte noch ein Redner auftreten, der das Wahre, was Hiobs Gegner über Zweck und Bedeutung der Leiden der Frommen gesagt hatten, ausdrücklich als Wahrheit geltend machte.

b) Der ästhetische Grund ist der, daß die Rede Gottes nicht unmittelbar auf Kap. **31** folgen konnte. Die Unschuldsbeteuerungen Hiobs sollen nach der Absicht des Dichters eine überwältigende Überzeugung von der Lauterkeit seiner Frömmigkeit und dem Recht seines guten Gewissens erwecken. Diese Absicht würde verfehlt, und es hätte etwas Verletzendes, wenn gleich darauf die Rüge Gottes folgte: „wer ist es, der meinen Ratschluß verdunkelt mit Worten ohne Verstand?“ (**38**, 2.) Es muß etwas dazwischen treten, was der Erinnerung an Hiobs vermessene Reden Zeit läßt, sich wieder geltend zu machen. Nur dann erscheint der Anfang der Rede Gottes gehörig motiviert. Jene vermessenen Reden nun sind es gerade, um welche Elihus Reden sich drehen. Sie bilden das zu erwartende Mittel- und Übergangsglied.

Trotz der Verschiedenheit in Sprache und Darstellungsweise wird man daher nicht umhin können, die Reden Elihus als einen ursprünglichen Bestandteil des Gedichts zu betrachten. Wenn man die Annahme nicht für ausreichend hält, daß der Dichter absichtlich einen andren Ton der Rede angeschlagen hat, so würde sich dagegen jene Verschiedenheit genügend erklären durch die Annahme, daß unser Gedicht in den Wechselreden einer Genossenschaft didaktischer Dichter über dies Thema seinen Ursprung hat und daß der Meister, dessen Werk es ist, den Stoff und teilweise auch die Darstellung aus jenen Wechselreden entnommen hat. Verteidigungen der Echtheit der Reden Elihus vergl. bei Stickel, Vaihinger, Schlottmann.

Diese Reden sind kein dem ursprünglichen Plane des Dichters fremdartiger Bestandteil. Falls sie nicht von seiner Hand herrühren sollten, so sind sie doch unter seiner Mitwirkung eingefügt. — Smend behauptet die Unechtheit nicht wegen des Widerspruchs der Reden Elihus mit dem übrigen Gedicht, sondern wegen ihrer Entbehrlichkeit: das übrige Gedicht zeige genugsam, daß auch die Förderung Hiobs der Zweck seines Leidens sei; und in Kap. **27** f. habe Hiob schon ruhige Besonnenheit und eine tiefere Erkenntnis der Wege Gottes gewonnen. — Indes mußte jene höhere Lösung auch ausgesprochen werden; und Kap. **28** zielt weniger auf Hiobs Demütigung als auf Abwehr der falschen Anwendung des in Kap. **27** zugestandenen Dogmas auf Hiobs Fall.

Litteratur.

Albert Schultens, animadversiones philol. in Jobum, Traiecti ad Rhenum, 1708, 8. Rosenmüller, Scholien Bd. 5, 1806. 1824; der beste Bestandteil des Werks. Umbreit, Kommentar 1824; 2. Aufl. 1832. Ewald, Kommentar im 3. Bd. der dichterischen Bücher des A. B. 1834; 2. Aufl. 1854. Hirzel 1839; 2. Aufl. besorgt von Just. Olshausen 1852; gehört zu den besten Bestandteilen des kurzgef. exeget. Handbuchs des A. T.; 3. Ausg. von Dillmann 1869. Heinr. Aug. Hahn 1850; kritisch unsicher und wird durch die Sucht zu etymologisieren zu vielen Unhaltbarkeiten verleitet. Schlottmanns Kommentar 1851; in der ausführlichen Einleitung ist die Grundidee des Gedichts gut dargestellt; viele Analogieen aus der zendischen und vedischen Litteratur sind angeführt; er besitzt ein feines Gefühl für orientalische Poesie. Die Lösung der Frage nach der Abfassungszeit ist weniger geglückt. Delitzsch, Kommentar, Leipzig 1864; 2. Aufl. 1876. Merx, das Gedicht von Hiob, Jena 1871; der richtige Grundsatz, daß die alten Versionen bei der Herstellung des ursprünglichen Textes mehr, als gewöhnlich geschieht, zu benutzen sind, ist einseitig übertrieben. Studer, Kommentar 1880.

C. Koheleth.

§ 98.

1. Name des Buches. Das Büchlein Koheleth stand im Talmud und den älteren Bestandteilen der Masora nach den Sprüchen, als zweites in den salomonischen Schriften. In der späteren Masora, den spanischen Handschriften und den Leipziger Codices war es das dritte unter den fünf Megilloth; zuletzt ward es das vierte unter ihnen, weil es im Synagogengottesdienst am Laubhüttenfest verlesen ward. Es trägt die Überschrift: „Worte Koheleths, des Sohnes Davids, des Königs in Jerusalem." Auch im Buche selbst wird der Redende Koheleth genannt (**1**, 2. 12. **7**, 27. **12**, 8. 9. 10). Es kann nach **1**, 1. 12 keinem Zweifel unterliegen, daß der Name Koheleth eine Bezeichnung für Salomo ist. Die Form קֹהֶלֶת ist das femin. des part. kal des allein im hiph. gebräuchlichen Verbum קהל versammeln, und bedeutet eigentlich „die

Volksversammlerin". So ergiebt sich weiter die Bedeutung: der Redner in der Volksversammlung. Die Septuaginta übersetzt darum ἐκκλησιαστής; Hieronymus concionator; Luther „Prediger". Man sollte das mascul. קֹהֵל erwarten. Die Femininalform wollen Ewald, Köster und Hitzig daraus erklären, daß Salomo als die personificierte Weisheit (חָכְמָה) so genannt wird. Die Appellativbedeutung des Worts kann dem Sprachbewußtsein nicht verloren gegangen sein, da das Wort in **7**, 27[1]) und **12**, 8 den bestimmten Artikel hat. Gegen diese Deutung hat Delitzsch (Kommentar S. 213) mit Recht eingewendet, das Buch biete dafür keinen Anhalt und lege Koheleth Worte in den Mund, die dazu nicht passen. Vielmehr ist Koheleth ein Mannesname. Es sind nämlich in nachexilischer Zeit männliche Personennamen mit Femininendung in Gebrauch wie סֹפֶרֶת Esr. **2**, 55. Neh. **7**, 57; פֹּכֶרֶת Esr. **2**, 57. Neh. **7**, 59. Die Femininalform hat nicht abstrakte, sondern konkrete Bedeutung, sodaß auch ein Neutrum damit bezeichnet werden kann. Der Mann wird dann als Träger der genannten Thätigkeit angesehen. Somit bezeichnet קֹהֶלֶת ein predigendes Wesen.

Aus dem Buche selbst geht bestimmt hervor, daß Salomo in demselben nur vermöge einer schriftstellerischen Fiktion redend eingeführt wird. Der Verfasser des Buchs will nicht wirklich für Salomo gehalten sein. Schon in **1**, 12 läßt er Salomo sagen: „ich Koheleth war (הָיִיתִי) König über Israel zu Jerusalem." Damit deutet er klar genug an, daß er den Geist des weisen Salomo aus dem Scheol heraufbeschworen hat. Und gegen Ende seines Buchs in **12**, 9—14 läßt er die schriftstellerische Fiktion geradezu fallen und redet in seinem eignen Namen, indem er sich ganz bestimmt von Salomo unterscheidet.

Die Echtheit dieser Schlußverse zu bestreiten, wie auch Knobel gethan, ist kein genügender Grund vorhanden; vergl. dagegen Delitzsch S. 215.

Andre Stellen, in denen es sich zeigt, daß Salomo nicht wirklich der Verfasser ist, sind folgende: In **1**, 16 sagt der Verfasser: „ich habe mir mehr Weisheit erworben als alle, die vor mir über Jerusalem herrschten". Nun herrschte aber vor Salomo nur David in Jerusalem. Ferner ist die ganze Rede in **2**, 7 ff. so gehalten, als ob der Geist Salomos auf seine ganze Lebens- und Regierungszeit zurückblickte.

---

[1]) In **7**, 27 ist statt אָמְרָה קֹהֶלֶת nach **12**, 8 sicher zu lesen אָמַר הַקֹּהֶלֶת.

Trotz der klaren Andeutungen des Verfassers, daß er Salomo nur redend einführt, hat Salomo selber lange Zeit als der Verfasser gegolten, bis auf Grotius fast unbestritten. Die salomonische Autorschaft behaupten noch Welte und Ludwig von Essen (Kommentar 1856) und aus Hengstenbergs Schule Hahn, Hölemann, Böhl (1860), Schäfer (1870) u. a. Die schriftstellerische Fiktion ist aber so augenfällig, daß sie von Hengstenberg selber und von vielen aus seiner Schule zugestanden wird. Einen gründlichen Nachweis der schriftstellerischen Fiktion unter Verteidigung des Verfassers gegen den Vorwurf einer pia fraus hat Delitzsch (S. 210 ff.) geliefert. Er führt (S. 217) als Instanz gegen die salomonische Abfassung auch Stellen wie **3**, 16. **4**, 1. **5**, 7 an, in denen Klagen über ungerechte Justiz von einem solchen erhoben werden, der darunter leidet oder sie wenigstens mit ansehen muß, ohne Abhilfe bringen zu können. Solche Worte passen nicht im Munde eines Regenten, der der Ungerechtigkeit steuern sollte.

Luther hat in seiner genialen Weise das Richtige gesehen. In den Tischreden (Ausg. von Bindseil-S. 400) spricht er die Vermutung aus, die Schrift sei „wie ein Talmud" aus vielen Büchern zusammengezogen, vielleicht aus der Liberey des Königs Ptolemäus Euergetes in Ägypten (wahrscheinlich liegt hier eine Verwechslung mit Sirach vor). Später erklärte er den Prediger für eine nicht von Salomo selber herrührende Zusammenstellung salomonischer Aussprüche.

2. Inhalt. Schon im Buch Hiob war das Hauptproblem des hebräischen Nachsinnens so allgemein gefaßt, daß es sich um die Frage handelte, ob sich wirklich Gottes Gerechtigkeit im Weltlauf als die die Schicksale der Menschen bestimmende Macht erweise. Im Buche Koheleth ist eine noch allgemeinere Frage behandelt. Es fragt sich hier überhaupt, wie in **1**, 3[1]) angegeben ist: wie hat man alles, was auf Erden geschieht, anzusehen? hat es einen höheren, bleibenden Wert? (יִתְרוֹן, ein dem Buche Koheleth eigentümlicher, häufig darin vorkommender Ausdruck.) Läßt sich ein höheres Gesetz darin entdecken? kann insbesondre der Mensch mit seinem Streben ein bleibendes Gut erringen? — Im Buche Hiob war die Antwort insofern eine negative, als die Unfähigkeit der menschlichen Erkenntnis, die göttliche Weisheit zu begreifen, geltend gemacht wurde. Die

[1]) Die Stelle **1**, 3 ist aber nicht, wie man fälschlich gemeint hat, die Aufstellung des Themas.

Weltanschauung aber war doch vorwiegend eine positive: das Vorhandensein einer weisheitsvollen Weltordnung ward entschieden behauptet. Die Weltanschauung im Buche Koheleth dagegen ist eine entschieden skeptische, in gewissem Grad pessimistische: alles ist eitel unter der Sonne, und der Mensch müht sich ganz vergeblich ab, wenn er nach einem bleibenden Gut strebt. Damit beginnt der Weise in **1**, 2. 3, und damit schließt er in **12**, 8. Diese Grundanschauung ist in mancherlei Variationen ausgeführt.

Man hat sich viel Mühe gegeben, einen einheitlichen Plan und organische Gliederung nachzuweisen. Besonders sollte dabei die Annahme helfen, daß wir einen Dialog vor uns hätten, nämlich den Widerstreit zweier Stimmen: die Stimme der wahren Weisheit und die der Scheinweisheit. Indes diese Annahme ist nicht durchführbar, und das ganze Unternehmen ist erfolglos. Es herrscht in dem Buch zwar dieselbe Weltanschauung; aber es hat keinen durchgeführten einheitlichen Plan. Teilweise ist es eine Spruchsammlung, die in die Entwicklung der skeptischen Weltanschauung des Weisen eingelegt ist. Am meisten Ähnlichkeit hat es in dieser Beziehung mit dem Stück Spr. **1—9**. Und die in diesem Abschnitt herrschende Ordnung ist auch im Buche Koheleth vorhanden. Es ist nämlich eine allgemeine Grundlegung in zusammenhängender Betrachtung vorangestellt, und eine solche bildet auch den Abschluß, während in der Mitte ohne feste Ordnung teils Spruchreihen eingelegt, teils aphoristische Betrachtungen aneinander gereiht sind. Nur ist in Koheleth mehr als in den im Abschnitt Spr. **1—9** eingelegten Stücken die Grundanschauung weiter ausgeführt und begründet.

1) Allgemeine Grundlegung **1**, 1—**4**, 16.

Alles ist eitel und bewegt sich in einförmigem, immer wiederkehrendem, zwecklosem Kreislauf, **1**, 2—11. Aus eigner Erfahrung bezeugt Koheleth, daß das Streben nach Weisheit und Erkenntnis unbefriedigend ist, **1**, 12—18; ebenso aber auch das Wohlleben, der Glanz und die Pracht des königlichen Hoflebens, sowie die königlichen Unternehmungen, 2, 1—11. Wiewohl die Weisheit vor der Thorheit einen Vorzug hat, ist sie doch eitel, weil der Weise wie der Thor sterben und seinen mühsam errungenen Besitz einem Erben hinterlassen muß, der vielleicht ein Thor ist und sich jedenfalls gar nicht darum gemüht hat (2, 12—23).

Das einzige Glück, welches es in der Mühsal dieses Lebens giebt, nämlich der heitre Genuß der Gegenwart, kann der Mensch sich nicht nehmen, sondern Gott schenkt es dem, der ihm gefällt, 2, 24—26. Gott

hat allem seine bestimmte Zeit geordnet. Der Mensch aber kann von Gottes Thun weder den Anfang noch das Ende verstehen und kann an Gottes Anordnung nichts ändern; auch das einzig mögliche Glück, der Genuß der Gegenwart, ist nur Gottes Gabe. Das alles ist so, damit man Gott fürchte, 3, 1—15. — Bei der Wahrnehmung, daß so vielfach Ungerechtigkeit an Stelle der Gerechtigkeit in der Welt herrscht, blickt Koheleth hinaus auf ein künftiges Gericht und findet, der Zweck Gottes, wenn er Ungerechtigkeit herrschen lasse, sei, den Menschen zu demütigen und zu überzeugen, daß er nicht besser sei als das Vieh, mit welchem er das Los der Vergänglichkeit teilt. Daraus ergiebt sich wieder die Folgerung: es gebe für den Menschen nichts besseres als, so gut er könne, der Gegenwart sich zu freuen, 3, 16—22.

Schließlich werden noch einzelne Belege dafür angeführt, wie eitel alles unter der Sonne sei: Tyrannenherrschaft, gegenseitige Eifersucht, ruhelose Arbeit, zweckloses Sichabmühen des vereinzelt Dastehenden, die Erhebung eines Emporkömmlings auf den Thron, die doch weder ihn glücklich macht noch die auf ihn gesetzten Hoffnungen erfüllt, 4, 1—16.

2) Einzelne Lebensregeln, aus der bisher entwickelten Welt- und Lebensanschauung gezogen, 4, 17—7, 29.

Zunächst steht eine Mahnung zu wahrer Religiosität, 4, 17—5, 6 (nach Schlottmann bis 5, 11). Über herrschende Ungerechtigkeit soll man sich weder wundern noch beunruhigen, 5, 7. 8. Dann folgt eine längere Betrachtung über rechte Würdigung des Reichtums: dieser ist nur dann ein Gut, wenn Gott dazu auch die Möglichkeit des heitren Lebensgenusses schenkt, 5, 9—6, 2. Ebenso steht's mit Kinderreichtum und langem Leben, 6, 3—6. Alles Begehren nach künftigem Gute ist eitel: ohnehin weiß niemand, was dem Menschen gut ist im Leben, und vollends weiß man nicht, was nach ihm geschehen wird, 6, 7—12.

Nun wird aber doch in einer Reihe von neun Sprüchen, deren jeder mit טוֹב beginnt odes es wenigstens zum Stichwort hat, jene Frage מַה־טּוֹב (6, 12) beantwortet: es giebt ein relativ Gutes, 7, 1—15. Der letzte Spruch mahnt wieder zum Genuß gegenwärtigen Glückes und zum Gleichmut im Unglück. Weitere Lebensregeln warnen vor Extremen in der Gerechtigkeit, in der Gottlosigkeit, im Beachten des Thuns und des Geredes der Welt, 7, 16—22.

Mit all diesen Weisheitslehren hat aber Koheleth doch die rechte Weisheit nicht finden können und sich auch davon überzeugt, daß unter den Männern nicht leicht ein Weiser und vollends unter den Weibern keine einzige, wie sie sein soll, zu finden ist. Gott hat wohl den Menschen gerade erschaffen, aber sie suchten viele Künste, 7, 23—29.

3) Koheleth wendet nunmehr seine Betrachtung den politisch-socialen Verhältnissen zu, 8, 1—9, 10.

Zunächst giebt er Regeln über das rechte Verhalten zum Könige. Dann wird unter Wiederaufnahme der in 3, 16 ff. enthaltenen Betrachtung darüber

nachgedacht, wie unter schlechtem Regiment so überaus häufig die Schicksale der Frommen und der Gottlosen im schreiendsten Widerspruch stehen mit dem Glauben an Gottes Vergeltung. Das hat zur Folge, daß immer mehr Böses geschieht. Aus dieser Erfahrung wird die Mahnung gefolgert, man solle das gegenwärtige Gute genießen, 8, 1—15. — Zu demselben praktischen Ergebnis führt auch die in 8, 16—9, 10 angestellte Reflexion: der Mensch kann Gottes Thun nicht begreifen. Er weiß, daß alles allein von Gottes Bestimmung abhängt, muß aber sehen, daß Gute und Böse dasselbe Schicksal haben, und nur das eine Gewisse ergiebt sich ihm, daß die Lebenden es besser haben als die Toten. Darum soll man sein Leben genießen, solange man kann.

4) Von **9**, 11 an bis **11**, 6 folgt wieder eine Reihe von Lebenserfahrungen in aphoristischer Form.

Die Summa derselben ist, daß der Mensch nichts besitzt, was an und für sich als ein ausreichendes Gut sich ausweist; namentlich auch die Weisheit erweist sich nicht als ein solches. Daran schließt sich besonders von **10**, 8 an eine Reihe von Lebensregeln in Spruchform. (Nach Schlottmann ist schon **10**, 5 der Absatz zu machen.) In jenen und in diesen behält Koheleth die unbefriedigenden politischen und socialen Verhältnisse seiner Zeit, namentlich das Verhältnis der Regierenden zu den Unterthanen, vor Augen. Die Lebensregeln laufen zuletzt von **11**, 1 an darauf hinaus, daß der Mensch bei seiner völligen Ungewißheit über die Zukunft die Gegenwart benutzen müsse, um Gutes zu thun, fleißig zu arbeiten und seines Lebens sich zu freuen. Damit ist Koheleth wieder zu seinem caeterum censeo gekommen.

5) Es folgt noch eine zusammenhängende an den Jüngling gerichtete Ermahnung, **11**, 7—**12**, 8.

Er solle seines Lebens und seiner Jugend sich freuen, dabei aber des Gerichtes Gottes gedenken. Er solle das thun, ehe das beschwerliche, dem Lebensgenuß ein Ende machende Alter und der Tod kommt: denn schließlich ist doch das ganze Leben nichts als Eitelkeit.

Den Beschluß machen zwei Nachschriften, **12**, 9 ff.

Eine derselben handelt von der Person Kohelets, **12**, 9—11, und eine zweite von dem Zweck des Buches: des Büchermachens sei jetzt kein Ende; viel Studieren ermüde den Leib. Die Summa des Ganzen ist: man soll Gott fürchten und seine Gebote halten. Er wird alles Thun, auch das Verborgene, vor sein Gericht bringen, **12**, 12—14.

Die praktischen Folgerungen, welche der Weise aus den Sätzen zieht, daß alles eitel sei unter der Sonne und daß im Weltlauf ein höheres Gesetz göttlicher Vergeltungsgerechtigkeit sich nicht entdecken lasse, sind also folgende: man solle sich soviel als möglich

der jedesmaligen Gegenwart freuen, indem man alles andre Gott anheimstelle, dürfe aber dabei der Gottesfurcht nie vergessen, da Gott über alles Gericht halte. Der Verfasser scheint freilich sich selbst zu widersprechen, indem er unter Berufung auf die Erfahrung die göttliche Vergeltung in Abrede gestellt hat und dann doch wieder seine Vermahnung zur Gottesfurcht mit Hinweisung auf Gottes Gericht begründet. Aber er hält eben die Gerechtigkeit und das Gericht Gottes als Postulat des Glaubens, des sittlichen und religiösen Bewußtseins fest, obschon seine Spekulation ihn zur Leugnung derselben führen mußte. Denn er betrachtet diese Spekulation selbst als etwas Nichtiges, da der Mensch eben Gottes Thun nicht zu begreifen vermöge. — Die auf der Erfahrung beruhende Weltanschauung und die Postulate des Glaubens sind in unversöhntem Widerspruch nebeneinander hingestellt; aber letztere sind als das Gewissere, das im Leben Norm sein muß, geltend gemacht.

Der Inhalt des Buches läßt die schriftstellerische Fiktion der Einführung Salomos als besonders passend erscheinen. Denn die Eitelkeit aller Dinge, alles irdischen Glückes, aller menschlichen Bestrebungen, selbst des Strebens nach Weisheit zu behaupten, erschien niemand so passend und so berechtigt als der mächtige und weise Salomo.

3. Dichtungsart. Diejenigen Partieen des Buches, in denen sich zusammenhängende Erörterungen finden, sind großenteils prosaisch geschrieben. Der Verfasser hat aber auch eine ganze Anzahl von Sprüchen an verschiedenen Stellen in sein Buch eingelegt; und diese Sprüche rühren wohl großenteils von ihm selber her. So besonders **4**, 17—**5**, 8. **7**, 1—22. **10**, 8—**11**, 6. Diese Sprüche haben meist dichterische Form. Nur wenige haben auch die altertümliche Form der Spruchdichtung; die meisten sind in der Form den Worten der Weisen, sowie den Sprüchen Agurs und Lemuels ähnlich. Der Zusammenhang derselben untereinander, sowie mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden ist immer ein sehr loser (vergl. Spr. **6**, 1—19).

4. Zeitalter. Das Buch Koheleth gehört jedenfalls der nachexilischen Zeit an. Erst geraume Zeit nach dem Exil ist es geschrieben; es ist eines der spätesten Bücher des ATl. Kanons. Dafür spricht:

1) Der Tempel und Tempeldienst besteht wieder, vergl. **4**, 17. **9**, 2. Der Priester ist in **5**, 5 der Bote (sc. Jhvhs) genannt, ein

Ausdruck, den der Prophet Maleachi (2, 7) zuerst gebraucht hat, der aber zur Zeit des Verfassers von Koheleth bereits gebräuchlich gewesen sein muß.

2) Schon die Einführung der Person Salomos weist das Buch in sehr späte Zeit. So geschieht es auch im Buche der Weisheit (Sap. 7—9) und im Buche des Jesus Sirach (Sir. 47, 14—19).

3) Aus mehreren Stellen ergiebt sich, daß das jüdische Volk zur Zeit des Verfassers unter der Herrschaft auswärtiger Könige stand, denen es nur ungern gehorchte. An die Herrschaft persischer Satrapen, von denen das Volk manches zu leiden hatte, erinnern Stellen wie 4, 13—16. 5, 7 f. 8, 2 ff. 9. 10, 4. 7. 16 f. 20.

4) Auch die ganze Weltanschauung, namentlich die skeptische Stellung zu dem Vergeltungsglauben, weist auf ein spätes Zeitalter hin.

5) Darauf deutet auch die Klage über das viele Büchermachen in 12, 12.

6) Darauf führt ferner die Darstellung und Sprache. Die prosaische Darstellung in der Lehrdichtung bildet ein Analogon zu der Prosa der nachexilischen Propheten. Die Sprache aber ist in diesem Buche so unrein wie in keinem andern ATl. Buche. Eine Menge von Chaldaismen kommen darin vor; auch persische Wörter wie פַּרְדֵּס 2, 5. פִּתְגָם 8, 11; arabische wie מְדִינָה 5, 7. 2, 8. — Auch Wortbildungen der späteren Sprachentwicklung und manche Ausdrücke, die dem Sprachgebrauch der Mischna und des Talmud angehören, finden sich. Dahin gehört z. B. עִנְיָן (res, negotium) 1, 13. 2, 26. 4, 8. 5, 2. 13. כְּבָר (dudum, längst) 1, 10. 2, 12. 16. 3, 15. 4, 2. 9, 6 f. חוּץ מִן (ausgenommen) 2, 25 u. a. Eine gründliche Nachweisung des späteren Sprachcharakters s. Delitzsch, Kommentar S. 197—208.

7) Vielleicht kann man auch darin, daß in dem ganzen Buch der Name Jhvh vermieden und nur אֱלֹהִים gebraucht wird, ein Zeugnis dafür erkennen, daß man zur Zeit des Verfassers den heiligen Gottesnamen יהוה schon nicht mehr auszusprechen wagte.

Genaueres über die Abfassungszeit läßt sich nicht ermitteln. Jedenfalls ist das Buch nicht früher als gegen Ende der persischen Herrschaft, vielleicht aber auch erst in der Zeit der syrischen Herrschaft geschrieben.

Nach Hitzig, der dem Buch Koheleth einen politischen Zweck giebt, soll es im Jahr 204 verfaßt sein; doch ermangeln seine Kombinationen aller

sichern Anhaltepunkte. — Delitzsch dagegen (S. 220 ff.) verlegt seine Abfassungszeit in das Jahrhundert zwischen Artaxerxes I. Longimanus (464—424) und Darius Kodomannus (335—332). Die Stellen in 4, 17. 8, 10. 10, 15 deuten auf einen Palästinenser als Verfasser, der in oder nahe bei Jerusalem lebte und nach Kap. 12 bereits im Greisenalter stand.

Grätz will das Buch aus den Verhältnissen der herodianischen Zeit heraus erklären. Unter Koheleth versteht er Herodes d. Gr., gegen welchen es im Jahre 8 v. Chr. als satyrischer Zeitspiegel geschrieben sein soll, als er seinen Sohn Alexander ins Gefängnis geworfen hatte. Für diese Behauptung sprechen ihm folgende Gründe: 1. die Beziehungen auf einen fremden, in Jerusalem residierenden König; 2. die polemischen Beziehungen auf die den Eid verweigernden Essäer; 3. die im Buche enthaltene Polemik gegen die übertriebene Askese und düstre Lebensansicht der Schule Schammais; 4. die angeblichen Gräcismen, ja Latinismen.

5. Die kanonische Dignität des Buches Koheleth s. § 99, 3.

Litteratur.

Hieronymus, ed. Vallarsi, III. van der Palm, Ecclesiastes philol. et crit. illustratus, Lugd. Bat. 1784. Umbreit, 1. Kohelets Seelenkampf 1818; 2. Koheleth scepticus de summo bono 1819; 3. Was bleibt? 1849. Knobel, Kommentar, Leipzig 1836. Hitzig, 7. Liefg. des kurzgef. exeget. Handb. 1847; 4. Ausg. von Nowack 1884. Elster, Göttingen 1855. v. Essen, Schaffhausen 1856. Hahn 1860. Grätz 1871. Delitzsch 1875.

§ 99.

Die Bedeutung der didaktischen Schriften als Offenbarungsurkunden.

Alle diese Schriften stehen in einem ähnlichen Verhältnis zu der ATl. Offenbarung wie die Psalmen und Klagelieder. Sie beurkunden nicht wie die prophetischen Schriften bestimmte einzelne Offenbarungen Gottes, sondern sie sind zunächst Urkunden, welche uns von dem religiös-sittlichen Geistesleben Israels Kunde geben, damit allerdings auch mittelbar von der Gottesoffenbarung des Alten Bundes, sofern sie selber Wirkungen und Früchte derselben sind. Während die lyrische Poesie vorzugsweise uns in das religiös-ethische Leben Israels hineinsehen und die heiligenden Wirkungen der Offenbarung Gottes daraus erkennen läßt, vergegenwärtigen uns die

didaktischen Schriften die Früchte, welche die Offenbarung des Alten Bundes für die religiös-ethische Erkenntnis und die Welt- und Lebensanschauung Israels getragen hat.

1. Zunächst das Spruchbuch (§ 92 f.) bezeugt es, wie sehr die gesamte praktische Lebensweisheit der Israeliten unter dem bestimmenden Einfluß der ATl. Offenbarungswahrheit stand, wie die letztere gleichsam in Fleisch und Blut des Volkslebens übergegangen war. Fast alle in dem Buche enthaltenen Sprüche haben einen religiösen Hintergrund. Das lebendige Gottesbewußtsein des israelitischen Volks, die aus dem Gesetz gewonnene klare sittliche Erkenntnis und der Glaube an die göttliche Vorsehung machen sich überall geltend. In diesen Sprüchen sind die religiös-ethischen Wahrheiten der ATl. Religion auf Grund reicher Lebenserfahrung auf die mannigfachsten Lebensverhältnisse angewendet. Indem die großen Wahrheiten in solcher Anwendung auf den kürzesten, körnigsten Ausdruck gebracht waren, lagen sie gleichsam ausgemünzt für den gewöhnlichen Gebrauch bereit. Welcher reiche Schatz war damit dem Volke Israel gegeben! Da jene Wahrheiten aber ewige Gültigkeit haben, so haben diese Sprüche auch bleibenden Wert. Tritt doch der spezifisch alttestamentlich-nationale Charakter gerade bei den Sprüchen mehr zurück. Viele derselben sind noch in unsren Tagen im Umlauf und wirken als ein Salz in unsrem Volksleben. Ein fleißigerer Gebrauch des Spruchbuchs ist sehr zu wünschen.

2. Das Buch Hiob (§ 94—97) sodann zeigt uns, wie die alttestamentlich-religiöse Erkenntnis sich bewährt im Kampf mit den im Kreuz und Leiden liegenden Anfechtungen und wie sie die Kraft in sich trägt, auch innerhalb der Schranken ATl. Erkenntnis die rechte Stellung zu Gott im schwersten Leiden zu gewinnen. Zugleich aber zeigt sich auch ein Bewußtsein von dem Unbefriedigenden der ATl. Erkenntnis einer bloß im Diesseits sich vollziehenden göttlichen Vergeltung; auch zeigt sich ein freilich noch wenig erfolgreiches Streben, sich über die Schranke ATl. Erkenntnis zu erheben. — Für uns Christen ist nun diese Schranke nicht mehr vorhanden. Uns ist der Vorhang aufgezogen, der das Jenseits verhüllte. Gleichwohl hat das im Buche Hiob behandelte Problem damit noch nicht seine Bedeutung für uns verloren. Giebt es eine jenseitige Vergeltung, so muß dieselbe auch schon im Diesseits sich offenbaren, und die jenseitige muß in einem tief innerlichen Zusammenhang mit der diesseitigen Vergeltung stehen. Das Problem bleibt also,

und darum behält auch die im Buche Hiob gegebene Lösung ihre ewige Bedeutung. Namentlich in eignem schweren Leiden tritt jedem einzelnen dasselbe Problem praktisch nahe. Da ist das Buch Hiob ein rechtes Kreuz- und Trostbuch. Es giebt Anweisung und Kraft, die im Kreuz liegende Anfechtung zu überwinden und die rechte Herzensstellung zu Gott zu gewinnen. Wie es zu Geduld und Ergebung anleitet, so weist es auch auf den rechten Trost und die rechte Hoffnung hin. Denn auch der christliche Trost ruht auf dem Grunde der im Buche Hiob dargebotenen Hoffnung. Namentlich wird aber die christliche Hoffnung des ewigen Lebens erst dann fest gegründet, wenn die Grundlage gelegt ist: eine aufrichtige Hingabe des Herzens an Gott und die Gewißheit der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Diese Grundlage ist es eben, auf welche das Buch Hiob hinweist als auf die Bürgschaft des schließlichen Heils, die jedes dem Herrn angehörige Herz auch in der schwersten Kreuzesnot behält, daß am Ende Gottes Gnade ihm widerfahren müsse.

3. Die kanonische Dignität des Buches Koheleth (§ 98) war bei den Juden geraume Zeit zweifelhaft. Es gehört zu den ATl. Antilegomenen. Der Widerspruch gegen seine Aufnahme in den Kanon muß nachdrücklicher gewesen und länger festgehalten worden sein als der Widerspruch, den man gegen die Aufnahme der Sprüche und des Hohenliedes erhob. Nach talmudischer Tradition war das Buch schon von dem Kollegium Hiskias in den Kanon aufgenommen, doch ward es besonders von der Schule Schammais angefochten. Nach einer Stelle im Talmud (Trakt. Schabb. f. 30, c. 2) und nach mehreren Aussprüchen in den Midraschim wollten die Weisen dem Buche die Aufnahme in den Kanon versagen (גנז = ἀποκρύπτειν), weil es nach den einen zu häretischen Ansichten sich hinneigende Aussprüche, nach den andern aber Widersprüche enthielte, s. Knobel, Kommentar S. 97 ff. Erst ein im Jahre 90 n. Chr. von 72 Gesetzeslehrern in Jabne abgehaltenes Konzil machte dem Widerspruch ein Ende. — Hieronymus bemerkt zu der Stelle Pred. 12, 13: Die Hebräer sagten, unter den übrigen Schriften Salomos, welche verschollen seien und sich nicht erhalten hätten, sei auch der Prediger als der Vernichtung wert erschienen, weil er behaupte, die Kreaturen Gottes seien eitel, weil er alles für nichtig halte, sowie Speise und Trank und flüchtige Ergötzlichkeiten allem andern vorziehe; nur das letzte Kapitel habe dem Buche das Ansehen verschafft, daß es in die Sammlung heiliger Schriften

aufgenommen worden sei, sofern es hier seinen Zweck dahin angebe, daß man Gott fürchten und seine Gebote halten solle. — Im N. T. ist das Buch Koheleth gar nicht berücksichtigt. Auch die älteren Kirchenväter gebrauchen es nicht. Theodor von Mopsuestia urteilte, Salomo habe es nicht vermöge eines prophetischen Charisma, sondern nur in menschlicher Klugheit geschrieben.

Wird man somit urteilen, daß der Prediger auf der Grenze des Kanonischen stehe, so hat er dennoch seine bestimmte heils- und offenbarungsgeschichtliche Bedeutung. In der darin niedergelegten Weltanschauung treten uns nicht bloß in den Schlußworten **12**, 13 f., sondern auch im Verlaufe der Betrachtungen vielfache Reflexe der ATl. Offenbarung vor Augen. So herrscht ein lebendiges Bewußtsein von dem Gegensatz der Eitelkeit alles Irdischen zu der Vollkommenheit Gottes, der für die Ewigkeit wirkt und gerechtes Gericht übt, der alles schön macht und über allen wacht, dessen Thun der Mensch indes nicht zu verstehen vermag; vergl. z. B. **3**, 10 f. 14. 18. **5**, 6. **6**, 10. **7**, 18. Ein tiefes Gefühl von der Nichtigkeit und Eitelkeit alles menschlichen Strebens spricht sich im Buche Koheleth aus, sowie ein starkes Bewußtsein von der über dem Menschen waltenden höheren festen Notwendigkeit. Darin liegt zugleich eine Demütigung des Menschen gegen alle Selbstüberhebung. Jenes Gefühl der Eitelkeit, genährt durch die traurigen Zeitverhältnisse, ist eine Vorbereitung auf die neue Zeit des Heils. Indem man erkannte, daß überhaupt unter der Sonne im Diesseits keine Befriedigung zu finden sei, erkannte man auch, daß der äußerliche Gottesstaat nicht das wahre Gottesreich sei. Das Gottesreich der Vollendung ist eben anderer Art. — Sodann zeigen sich jene Reflexe der ATl. Offenbarung auch darin, daß trotz der kühnsten Skepsis doch Gottes Gericht als das Gewisseste festgehalten und die Gottesfurcht wiederholt zur Pflicht gemacht wird. Die Vergeltungslehre ist deutlich ausgesprochen in Stellen wie **3**, 17. **5**, 3. 5. 7. **8**, 12 f. **11**, 9. **12**, 14. — Auf das N. T. bereitet der Prediger auch insofern vor, als darin das Unbefriedigende der altisraelitischen Vorstellungen vom Tode und Jenseits bezeugt und nachgewiesen ist. — Die Ermahnungen zum Lebensgenuß sind näher betrachtet nicht anstößig; sie sind berechtigt gegenüber dem harten Druck der Zeiten und gegenüber der ängstlichen Gesetzesknechtschaft. Sie haben ihre Schranke an der jedesmaligen Mahnung, der Gottesfurcht nicht zu vergessen; auch werden die Güter immer bezeichnet als von

Gott gegeben (**3**, 12 f. 22. **5**, 17 f.), und ihr Genuß wird in Gegensatz gestellt zum mürrischen, unzufriedenen Wesen eines laudator temporis acti (**7**, 10) oder eines Geizigen (**5**, 11 ff. **6**, 2 ff.), der niemandem, auch sich selbst nicht einen Genuß gönnt. Und wenn der Prediger auch die Weisheit verwirft, so meint er doch nicht die Weisheit, deren Kern die Gottesfurcht ist, sondern sofern sie eine alles wissenwollende Spekulation und eine Lebensklugheit ist, welche die irdischen Verhältnisse beherrschen will. Hier liegt die offenbarungsgeschichtliche Bedeutung des Predigers.

Abschnitt II.

Nachtrag prophetischer Schriften.

Daniel.

§ 100.

Inhalt des Buches Daniel.

Das Buch Daniel steht in der Septuaginta und Vulgata hinter Ezechiel als vierter der großen Propheten. Im hebräischen Kanon hat es nie diese Stellung gehabt; hier steht es unter den Kethubim, und zwar zwischen dem letzten der fünf Megilloth, dem Buche Esther, und dem Buche Esra. Der Abschnitt **2**, 4—**7**, 28 ist in aramäischer Sprache geschrieben.

Das Buch zerfällt in 2 Hauptteile: 1. Kap. **1**—**6**. 2. Kap. **7**—**12**.

1. Der erste Teil Kap. **1**—**6** ist erzählenden Inhalts. Die einzelnen Berichte hängen zwar äußerlich nicht zusammen, doch schreitet die Erzählung in denselben fort.

Kap. **1** wird über die Person und Lebensumstände Daniels berichtet. Im dritten Jahre Jojakims wurde bei der Einnahme Jerusalems durch Nebukadnezar Daniel mit andern Knaben aus vornehmem Geschlecht nach Babel geführt und drei Jahre lang in der Sprache und Schrift der Chaldäer unterrichtet. Daniel ward von den Chaldäern Belsazar genannt. Er und seine drei Freunde Chananja, Misael und Asarja, welche Sadrach, Mesach und Abed-Nego gerufen wurden, hielten sich von aller Verunreinigung frei, indem sie sich nur von Gemüse und Wasser nährten. Als die weisesten unter allen Jünglingen wurden sie zu Dienern des Königs erwählt. Von Daniel insbesondre ist gesagt (V. 17),

daß er sich auf Gesichte und Träume verstanden habe. Das Kapitel schließt mit der Angabe: „und Daniel war bis zum ersten Jahr des Königs Koresch;“ damit ist wohl gemeint, er sei bis dahin d. h. bis zur Heimkehr der Exulanten in Babel gewesen.

Kap. 2 erzählt von einem Traum, den Nebukadnezar in seinem zweiten Jahre gehabt, aber wieder vergessen hat. Seine Traumdeuter können ihm denselben nicht angeben. Daniel aber vermag den Traum anzugeben und zu deuten und wird dafür zum Obersten aller chaldäischen Weisen ernannt; auch wird auf seine Bitte seinen drei Freunden die ihm selber zugedachte Verwaltung der Landschaft Babel übertragen. — Der Inhalt des Traums ist folgender: Nebukadnezar sieht ein großes Menschenbild, dessen Kopf von Gold, dessen Brust und Arme von Silber, dessen Bauch und Lenden von Erz waren, während die Füße teils aus Eisen, teils aus Thon bestanden. Ein Stein fällt von oben herab auf die Füße und zermalmt sie. — Daniel deutet den Traum auf vier Reiche. Auf das Reich Nebukadnezars, welches unter dem goldenen Haupt zu verstehen ist, werde ein geringeres folgen; dann ein drittes, welches über die ganze Erde herrschen werde; danach ein viertes, das mit eiserner Kraft alles zermalmen und zerschmettern werde. Daraus werde ein geteiltes Reich hervorgehen, welches teils stark (Eisen), teils schwach (Thon) sein werde; die einzelnen Teile würden sich zwar [in ihren Herrschern] durch Menschensamen (d. h. durch wechselseitige Heiraten) miteinander vermischen, aber doch nicht zusammenhalten. Zur Zeit dieses geteilten Reiches werde aber Gott auf Erden ein Reich errichten, welches alle jene Reiche zerstören, selbst aber ewig (Stein) bestehen werde. — Der Eintritt der aramäischen Sprache ist dadurch veranlaßt, daß in V. 4 die chaldäischen Weisen in aramäischer Sprache zu dem König redend eingeführt werden. Diese Sprache ist dann aber auch in der Erzählung beibehalten.

Kap. 3, 1—30. Die drei Freunde Daniels werden, weil sie sich geweigert, eine von Nebukadnezar errichtete, sechzig Ellen hohe und sechs Ellen dicke goldene Säule anzubeten, in einen Feuerofen geworfen, aber wunderbar erhalten. Darauf verbietet Nebukadnezar bei Todesstrafe, den Gott dieser Männer zu lästern, und vertraut ihnen hohe Posten an.

Kap. 3, 31—4, 34: Nebukadnezar teilt in einem Briefe seinen Unterthanen mit, daß Daniel ihm einen Traum gedeutet habe, den sonst niemand habe deuten können. Er selber habe nämlich einen hohen Baum gesehen, der auf Befehl eines Engels abgehauen worden sei; der Stumpf aber habe, in eiserne und eherne Ketten gelegt, im Freien bei den Tieren geweidet, indem ihm sieben Jahre lang statt des menschlichen Herzens ein viehisches Herz gegeben worden sei. Daniel deutet den Traum dahin, daß Nebukadnezar selber sieben Jahre lang in Wahnsinn verfallen werde; hernach werde ihm sein Königreich wiedergegeben werden. Diese Weissagung sei auch in Erfüllung gegangen, da Nebukadnezar wegen seines Hochmuts bestraft worden sei. — In V. 16—30 ist die Briefform verlassen, indem der Erzähler selbst berichtet. Mit V. 31 dagegen wird die weitere Erzählung wieder in den Worten des Briefes

Nebukadnezars berichtet: er sei wieder zur Vernunft gekommen, habe Gott gelobt und wolle nun den König des Himmels preisen, der die Stolzen demütige.

Kap. 5, 1—6, 1: Belsazar, Nebukadnezars Sohn, benutzt bei einem großen götzendienerischen Gelage die in Jerusalem erbeuteten Tempelgeräte. Die Hand eines Unsichtbaren schreibt an die Wand: מְנֵא מְנֵא תְּקֵל וּפַרְסִין (V. 25). Kein Weiser vermag die Schrift zu lesen, bis Daniel kommt und sie dahin deutet: „dein Königtum gezählt und abgeschlossen; du gewogen und zu leicht erfunden; dein Königtum gebrochen und den Medern und Persern gegeben." Daniel wird zum Lohn für diese Deutung zum dritten Herrscher im Reich ernannt. In der Nacht aber wird Belsazar getötet, und der Meder Darius nimmt im Alter von 62 Jahren das Reich ein.

Kap. 6, 2—29: Darius setzt drei Fürsten über das Land, darunter auch Daniel. Den letzteren beabsichtigt er bald darauf über das ganze Land zu setzen. Um ihn zu stürzen, bereden die Großen den König, ein unwiderrufliches Gebot zu erlassen, nach welchem in dreißig Tagen keine Bitte weder an Menschen noch an Götter gerichtet werden darf außer an den König. Daniel betet trotzdem dreimal täglich zu seinem Gott und wird deshalb, obschon der König es ungern genehmigt, in eine Löwengrube geworfen. Als der König ihn aber am andern Morgen unverletzt findet, läßt er ihn herausziehen und seine Neider mit ihren Familien hineinwerfen; allen seinen Unterthanen gebietet er, den Gott Daniels zu verehren. — Am Schluß ist bemerkt, Daniel habe in hoher Würde unter Darius und unter dem Perser Koresch gelebt.

Der zweite Hauptteil Kap. 7—12 enthält vier Visionen Daniels.

Kap. 7. Aus dem ersten Jahre Belsazars stammt das Gesicht von vier aus dem Meere aufsteigenden Tieren, einem Löwen mit Adlersflügeln, der aber das Ansehen und das Herz eines Menschen erhält, einem Bären mit drei Rippen im Rachen, einem Pardel mit vier Flügeln und vier Häuptern, und endlich einem vierten Tier mit großen eisernen Zähnen und zehn Hörnern, das alles zertritt. Zwischen diesen zehn Hörnern steigt ein kleines Horn auf, welches Vermessenes redet; vor ihm werden drei der andern Hörner ausgerissen. Der Alte der Tage kommt zum Gericht. Das Tier wird wegen der vermessenen Reden dieses kleinen Horns getötet und ins Feuer geworfen, und auch den andern Tieren wird ihre Herrschaft genommen. Darauf kommt einer wie eines Menschen Sohn in den Wolken des Himmels, dem ein ewiges, über alle Völker sich erstreckendes Reich verliehen wird. — Das Gesicht wird Daniel durch einen Engel gedeutet. Unter den vier Tieren sind vier Reiche zu verstehen; unter den zehn Hörnern des vierten Tieres zehn Könige. Das kleine Horn wird auf einen von ihnen verschiedenen König gedeutet, der drei derselben demütigen, Lästerungen gegen Gott ausstoßen, die Heiligen Gottes bekriegen und die Festzeiten und das Gesetz ändern werde. Drei und ein halb Zeiten lang werden die Heiligen Gottes in seine Hand

gegeben, dann kommt das Gericht und das ewige Königreich der Heiligen Gottes.

In Kap. 8 beginnt wieder die hebräische Sprache. Im dritten Jahre Belsazars sieht Daniel einen Widder, der mit zwei Hörnern von verschiedener Länge nach Westen, Norden und Süden um sich stößt, bis ein Ziegenbock mit einem großen Horn von Westen kommt; dieser stößt den Widder nieder und zerbricht ihm seine Hörner. Aber auch das Horn des Ziegenbocks zerbricht, und an seiner Stelle entstehen nach den vier Weltgegenden hin vier Hörner. Aus einem derselben bricht ein kleines Horn hervor, welches nach Süden, Osten und Judäa hin wächst, sich bis zum Himmel und zum Fürsten des Himmelsheeres erhebt, dessen heilige Wohnstätte niederwirft und ihm das tägliche Opfer entzieht. — Der Engel Gabriel deutet das Gesicht so: der Widder mit den zwei Hörnern bedeutet die Könige der Meder und Perser; der Ziegenbock ist der König von Griechenland; das erste große Horn ist der erste griechische König (Alexander); die vier Hörner sind vier aus dem griechischen Reich hervorgehende Staaten der Diadochen; das kleine Horn ein König, der mächtig sein, das Volk der Heiligen verstören, sich gegen Gott auflehnen, aber ohne Menschenhand werde getilgt werden. — Die Entweihung des Heiligtums soll (nach V. 14) 2300 Abende und Morgen, d. i. 1150 Tage oder $3^1/_2$ Jahr dauern (vergl. 7, 25); nach Hilgenfeld (die Propheten Esra und Daniel, Halle 1863, S. 83): 38 Monate (zu 30 Tagen) und 10 Tage d. h. 3 Jahre (mit einem Schaltmonat), 1 Monat und 10 Tage. Am Ende erhält Daniel den Befehl, diese Weissagung, welche auf die Zeit des Endes gehe (V. 26. 27), zu versiegeln.

Kap. 9 gehört in das erste Jahr des Darius, des Sohnes des Ahasverus aus dem Stamme der Meder. Daniel sinnt nach über die 70 Jahre, welche nach der Weissagung des Jeremia (**25**, 11 ff. **29**, 10) das Elend des Volkes Israel dauern soll, und er betet für sein Volk. Darauf eröffnet ihm Gabriel, es seien 70 Jahrsiebente gemeint; nach deren Verlauf werde die Schuld des Volkes gesühnt sein, die Weissagung erfüllt und das Allerheiligste gesalbt werden. Sieben Jahrsiebente sollte es von der Zeit der Weissagung des Jeremia an dauern, bis ein gesalbter Fürst (Cyrus) kommen werde. In den folgenden 62 Jahrsiebenten werde die Stadt wieder gebaut, allerdings in Zeiten der Drangsal; nach Ablauf derselben (also im letzten Jahrsiebent) werde ein Gesalbter (wahrscheinlich Seleukus IV. Philopator) weggerafft werden; das Volk eines folgenden Fürsten werde Volk und Heiligtum verehren und während der letzten Hälfte dieser Jahrwoche (also wieder $3^1/_2$ Jahre) die Schlacht- und Speisopfer einstellen, bis Verderben über ihn komme.

Kap. **10—12** stammt aus dem dritten Jahr des Koresch. Ein Engel offenbart Daniel, daß er mit den Schutzengeln der Völker, namentlich Persiens und Griechenlands, gekämpft habe; dabei half ihm nur Michael, der Schutzengel der Juden. Dann offenbart er ihm die Zukunft: auf Cyrus folgen noch vier persische Könige (**11**, 2); der vierte derselben wird von Alexander überwunden (**11**, 3). Wenn dieser am mächtigsten sein werde, so werde sein Reich in vier Reiche unter Königen, die nicht von

ihm abstammen, sich zerteilen. Sehr genau werden dann die Bündnisse und Kämpfe des nördlichen und südlichen Herrscherhauses (des syrischen Reiches der Seleuciden und des ägyptischen Reiches der Ptolemäer) beschrieben (**11**, 5—20). Dann werden die Kriege und das ganze Treiben des Antiochus Epiphanes geschildert (**11**, 21—45). Nach seinem Untergange werde eine Zeit großer Drangsale sein; in dieser aber würden alle Erwählten aus dem Volke Daniels Heil finden, und viele in den Gräbern Schlafende würden auferstehen, die einen zum ewigen Leben, die andern zu ewiger Schmach. Schließlich erhält Daniel wieder den Auftrag, diese Weissagung zu versiegeln bis zur Zeit des Endes, und erfährt, daß die Zeit der Abschaffung des täglichen Opfers 1290 Tage dauern solle (— nach Hilgenfeld [S. 83 Anm.]: $3^1/_2$ Jahre mit einem Schaltmonat —) und daß derjenige glücklich sei, welcher 1335 Tage geduldig harrend erlebe.[1]) Daniel selber aber solle ruhen, bis auch er am Ende der Tage auferstehe.

Die orthodoxe Erklärung des Buches will in den vier Weltreichen in Kap. **2** und **7** das babylonische, das medopersische, das griechische und das römische Reich erkennen. Bei den teils aus Eisen teils aus Thon bestehenden Füßen des Bildes in Kap. **2** und bei den zehn Hörnern in Kap. **7** denkt man dann an die nach Auflösung des römischen Reiches entstandenen, teilweise bis in die Gegenwart fortdauernden Reiche; freilich ist es dabei recht schwierig, die Zahl 10 zu rechtfertigen, und die Deutung mancher Einzelheiten ist geradezu unmöglich. Bei dem kleinen Horn (**7**, 8) denkt man an den noch zukünftigen Antichrist. Auf ihn wird auch die Stelle **12**, 6 f. bezogen. — Andre Stellen wie besonders **9**, 25 ff. bezieht man auf Christum, seinen Tod und die Aufhebung des Opferdienstes durch denselben, auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels.

Aber auch ganz abgesehen von allen kritischen Untersuchungen lassen sich rein exegetisch betrachtet alle diese Ansichten nicht halten. Die vier Weltreiche in Kap. **2** und **7** sind vielmehr das babylonische, das medische, das persische und das griechisch-macedonische. Die teils aus Eisen teils aus Thon bestehenden Füße in Kap. **2** und die zehn Hörner in Kap. **7**, sowie die vier Hörner, welche an der Stelle des einen Horns des Ziegenbocks (**8**, 8) entstehen, bedeuten die aus dem Reiche Alexanders entstandenen Reiche. Die Stelle **2**, 43 bezieht sich wie erwähnt auf die wechselseitigen Heiraten der

[1]) Eine andre Lösung dieser Zahlenrätsel hat Cornill (die 70 Jahrwochen Daniels, Theol. Stud. u. Skizzen aus Ostpreußen, 1889, H. 6) gegeben. D. H.

Nachfolger Alexanders, welche aber doch den Frieden nicht erhielten und das Reich nicht zusammenhielten. Die geschichtlichen Verhältnisse und namentlich die Kriege des syrischen und ägyptischen Reiches werden in dem Abschnitt **11**, 5—20 so genau beschrieben, daß man nicht Weissagung, sondern Geschichtsschreibung zu lesen glaubt. — Der Gesalbte, der nach **9**, 26 am Ende der 69. Jahrwoche ausgerottet wird, ist nicht Christus, sondern Seleukus IV. Philopator, Sohn Antiochus des Großen und Vorgänger seines Bruders Antiochus Epiphanes (vergl. **11**, 20). — Auf Antiochus IV. Epiphanes beziehen sich nicht nur die Stellen **11**, 21—45 und **8**, 9—14. 23—25, wie allgemein zugestanden wird, sondern auch die vorhin angegebenen Stellen, die man teils auf den zukünftigen Antichrist, teils auf Christum bezieht. Derselbe Antiochus ist auch das kleine Horn in **7**, 8; ebenso gewiß hat man bei dem kleinen Horn in **8**, 5 an ihn zu denken. Auf ihn beziehen sich auch die Stellen **9**, 26 f. **12**, 6 f.

Diese Auslegungen werden fast sämtlich auch von solchen Theologen zugestanden, welche annehmen, daß Daniel der Verfasser des Buches sei. So Delitzsch im Art. Daniel in Herzogs Realencyklopädie. Hofmann, Weissagung und Erfüllung I S. 296 ff. Reichel, die 70 Jahreswochen Dan. **9**, 24—27 (in den Stud. u. Krit. 1858, H. 4). Gegenüber den Mißdeutungen Auberlens hat Bleek in seiner letzten Arbeit in der überzeugendsten Weise die Richtigkeit unsrer Auffassung nachgewiesen (die messianischen Weissagungen im Buche Daniel mit besonderer Beziehung auf Auberlen, Dorner-Liebnersche Jahrbücher für deutsche Theologie 1860, H. 1, S. 45—101).

§ 101.

Das Zeitalter des Buches Daniel.

1. Die traditionelle Ansicht hält einen im Exil lebenden Propheten Daniel, also einen Zeitgenossen Ezechiels, für den Verfasser des Buches. Zur Rettung dieser Ansicht sind vielfache Anstrengungen gemacht.

Vergl. Hengstenberg, die Authentie des Daniel 1831. Hävernick, Kommentar 1832; neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel 1838. Auberlen, der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis 1854; 2. Aufl. 1857. Dav. Zündel, kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel, Basel 1861; vergl. Riehms Recension

im Theologischen Litteraturblatt 1862, Nr. 67. Kommentare von Keil 1869, Kranichfeld, Kliefoth 1868; vergl. Delitzsch, Art. Daniel in Herzogs Realencyklopädie, 2. Aufl.

Indes alle diese Anstrengungen sind verlorene Mühe. Die Unechtheit des Buches Daniel gehört gleich der des Deuteronomiums und des Jesaja II zu den sichersten Resultaten der Kritik. Der erste, welcher die Echtheit des Buches Daniel bestritt, war freilich ein Feind des Christentums. In den fünfzehn Büchern des Neuplatonikers Porphyrius († 304) gegen das Christentum beschäftigt sich das ganze zwölfte Buch mit dem Nachweis, daß das Buch Daniel zur Zeit des Antiochus Epiphanes von den Juden untergeschoben sei (Fragmente bei Hieronymus zu Daniel).

Für die Echtheit des Daniel werden besonders folgende Gründe geltend gemacht:

1) Vor allem das Selbstzeugnis des Buches; im zweiten Teil redet Daniel in erster Person von sich, und 7, 1 ist ausdrücklich gesagt, daß Daniel jenes Gesicht aufgeschrieben habe. — Allein diese Form kann, wie im Deuteronomium und Prediger Salomonis, nur eine schriftstellerische Einkleidungsform sein. Zu einem solchen Urteil muß man um so geneigter sein, als gerade in der apokalyptischen Litteratur diese schriftstellerische Einkleidungsform sehr häufig ist. Beispiele sind die sibyllinischen Orakel, von denen die älteren Theologen, namentlich die Kirchenväter, in aller Naivität annahmen, daß die Sibylle sie geschrieben habe; ferner das vierte Buch Esra, das Buch Henoch, von welchem selbst der Brief Judä (V. 14) annimmt, daß Henoch es verfaßt habe, u. a.

2) In der Stelle 1. Makk. 2, 59 f. weist der Priester Mattathias seine Söhne auf die Errettung des Chananja, Asarja, Misael und Daniel durch Gott hin (vergl. Dan. 3. 6). — Aber die Erwähnung dieser Namen beweist nur, daß der um das Jahr 100 v. Chr. lebende Verfasser des 1. Buches der Makkabäer unser Buch Daniel bereits gekannt hat.

3) Josephus erzählt (Antiqu. 11, 8, 5), man habe Alexander dem Großen, als er nach Jerusalem kam, das Buch Daniel gezeigt und derselbe habe sich über die ihm darin verheißenen Siege sehr gefreut. — Allein die ganze Erzählung des Josephus über jenen Aufenthalt Alexanders in Jerusalem ist voll Unwahrscheinlichkeiten und kann auf geschichtliche Glaubwürdigkeit keinen Anspruch machen.

4) Zündel betont das Verhältnis des Buches Daniel zu dem nach ihm großenteils der Zeit des Antiochus Epiphanes angehörigen 3. Buch der Sibyllinen; letzteres enthalte Nachklänge Daniels in V. 162 ff. 608—617. 653—663; dazu komme der tiefgehende Unterschied zwischen beiden Schriften wie auch der Abstand zwischen Daniel und den apokryphischen Zusätzen zu Daniel im ganzen Geist, in Tendenz und Charakter. — Indes die erwähnten Nachklänge sind doch unsicher; und das 3. Buch der Sibyllinen ist wahrscheinlich erst unter dem Gegenkönige der Seleuciden Tryphon (142—138 v. Chr.) geschrieben. Zwar der bezeichnete Unterschied zwischen ihm und dem Buche Daniel ist vorhanden; doch ist derselbe auch bei fast gleichzeitiger Abfassung aus der Verschiedenheit palästinensischen und alexandrinischen Judentums, aus dem verschiedenen Bildungsgang und der grundverschiedenen Situation der Verfasser begreiflich.

5) Ferner macht Zündel geltend: die alexandrinische Übersetzung Daniels, die bereits in den Stellen 1. Makk. **1**, 54 und Sibyll. III, 396, angeblich auch III, 613 benutzt ist, gehöre selber dem seleucidischen Zeitalter an, und ihre verworrene Beschaffenheit erkläre sich nur daraus, daß ihr mannigfache Bearbeitungen, Übersetzungs- und Deutungsversuche vorangegangen seien. — Aber wenn das Buch Daniel auch schon bald nach seiner Abfassung übersetzt worden sein muß, so ist doch die Abfassung in seleucidischer Zeit noch zweifelhaft; und willkürlich ist die Voraussetzung, daß die verworrene Beschaffenheit der Übersetzung schon von vornherein vorhanden gewesen sein müsse.

6) Endlich sei das Buch Baruch nicht sehr lange nach dem Exil geschrieben und sei voll von Nachklängen Daniels. — Indes ist hier wohl das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen. [Jedoch würde dieser letzte, aus der Übereinstimmung der Stelle Bar. **1**, 15—18 mit Dan. **9**, 7—10 genommene Grund in Wegfall kommen, wenn die Abfassung des Buchs Baruch die Zerstörung Jerusalems durch die Römer voraussetzte und erst in die Zeit Vespasians zu setzen wäre, vergl. Schürer in Herzogs Realencyklopädie, Art. Apokryphen des A. T., Nr. 5. d. H.]

2. Dagegen sprechen die überzeugendsten Gründe für die Unechtheit des Buches Daniel sowie für die Annahme, daß es in der Zeit des Antiochus Epiphanes (175—164 v. Chr.), also kurz vor der makkabäischen Erhebung oder am Anfang derselben geschrieben ist.

Für die Abfassung des Buches Daniel zwischen den Jahren 167 und 164 sprechen zunächst folgende äußere Gründe:

1) Die Stellung des Buches Daniel unter den Hagiographen (statt unter den prophetischen Schriften) läßt sich in befriedigender Weise nur daraus erklären, daß dasselbe zur Zeit der Sammlung der Propheten noch nicht bekannt war.

2) Sirach (um das Jahr 180) preist in Kap. **44—50** die berühmten Männer seines Volkes. Er nennt in Kap. **48** f. die drei großen Propheten: Jesaja, Jeremia und Ezechiel, und die zwölf kleinen Propheten. Offenbar hatte der Verfasser diese alle bereits als ein Buch vor sich; Daniel dagegen erwähnt er nicht. Diese Weglassung Daniels läßt sich nur erklären, wenn er das Buch Daniel noch nicht kannte.

3) In den nachexilischen Propheten Haggai, Sacharja Kap. **1—8** und Maleachi findet sich keine Spur einer Bekanntschaft mit Daniel. Namentlich ihre messianischen Erwartungen zeugen dafür, daß die messianischen Weissagungen unsres Buches ihnen noch unbekannt waren. Auch die Engellehre ist im Buche Daniel schon viel ausgebildeter als bei Sacharja Kap. **1—8**.

Noch gewichtiger sind indes die aus dem Buche selbst entnommenen inneren Gründe:

1) Über die Chaldäer- und Perserherrschaft finden sich im Buche Daniel nur allgemeine und teilweise unrichtige oder ungenaue Angaben. Von der Zeit Alexanders des Großen an werden die Angaben genauer. Am genauesten werden die geschichtlichen Ereignisse zur Zeit des Antiochus Epiphanes geschildert, mit Anführung vieler Einzelheiten. Teilweise finden sich sogar chronologische Angaben; namentlich in Kap. **11** glaubt man nicht Weissagung, sondern Geschichtsschreibung zu lesen. Diese bestimmten Weissagungen reichen aber immer nur bis zu der Zeit, als Antiochus Epiphanes die Juden verfolgte, den Jhvhkult gewaltsam zu unterdrücken und dafür den griechischen Götzenkult im Tempel einzuführen suchte. Dann wird nur noch der Tod des Antiochus und als unmittelbar nach demselben erfolgend die Befreiung des jüdischen Volkes, das messianische Heil und selbst die Auferstehung der Toten angekündigt. — Jene bestimmten Weissagungen haben keine sichere Analogie. Sind sie dagegen aufzufassen als eine apokalyptische Darstellung vergangener Ereignisse, so haben sie ihre Analogie (abgesehen von Apokryphen)

an Ezech. **17. 19.** Sach. **1**, 7—**2**, 17. — Unerklärlich wäre es auch, daß der prophetische Blick Daniels vier Jahrhunderte weit gereicht und namentlich eine Menge Einzelheiten gerade aus der Zeit nach Alexander d. Gr. und noch mehr aus der Zeit des Antiochus Epiphanes erschaut haben sollte, während die weitere Zukunft ihm ebenso verhüllt geblieben wäre wie andern. Dagegen ist es sehr begreiflich, daß ein zur Zeit des Antiochus Epiphanes lebender Schriftsteller die Geschichte der nächsten Vergangenheit und die Verhältnisse seiner eignen Zeit am genauesten zu schildern weiß. Was hätte auch eine solche Offenbarung über die Details einer späten Zukunft für Daniels Zeitgenossen für einen Zweck gehabt?

2) Daß der Verfasser des Buches den Anbruch der messianischen Zeit überall alsbald nach dem Sturze des Antiochus Epiphanes erwartet (Kap. **2. 7. 8. 9. 12**), macht bei einer Vergleichung der messianischen Erwartungen andrer Propheten, namentlich der nachexilischen Propheten, die Annahme notwendig, daß der Verfasser zur Zeit des Antiochus Epiphanes gelebt hat. Hätte er zur Zeit des Exils gelebt, so hätte er wie Jeremia und Ezechiel den Beginn der messianischen Zeit zugleich mit der Befreiung des Volkes aus der babylonischen Gefangenschaft erwartet. Auch hätte er dann diese Befreiung weissagen müssen, während eine solche Weissagung im ganzen Buche nicht vorkommt.

3) In seiner Form und in seinen Ideen ist das Buch Daniel mit den apokryphischen Büchern der makkabäischen Zeit verwandt. Besonders auffallend ist die Verwandtschaft mit dem ebenfalls der Zeit des Antiochus Epiphanes angehörigen 3. Buch der Sibyllinen, trotz mancher Verschiedenheiten in Geist und Charakter, die aus dem Gegensatz des palästinensischen und ägyptischen Judentums sowie aus der ganz verschiedenen Situation des Verfassers sich ergeben. Überhaupt ist Dogmatik und Sittenlehre des Buches die des späteren Judentums: so die Angelologie (**4**, 14. **9**, 21. **10**, 13. 21), die Christologie (**7**, 13 f. **12**, 1—3), die Lehre von der Auferstehung der Toten (**12**, 12 f.; vergl. dagegen Ez. **37**), die Werkheiligkeit (**4**, 24 die Sühnung der Sünden durch Almosengeben (vergl. Tob. **4**, 11. **12**, 9), das Beten zu drei bestimmten Tageszeiten (**6**, 10. 13), die asketischen Vorstellungen, die sonst im A. T. sich nicht finden (**1**, 8—16, vergl. 2. Makk. **5**, 27).

4) Der erzählende Teil ist, auch von den Wundern abgesehen, voll Unwahrscheinlichkeiten. Dahin gehört z. B., daß die chaldäischen

und medischen Könige selbst den Gott Daniels anerkannt (**4**, 31 ff.), jede Lästerung desselben verboten (**3**, 29), ja teilweise sogar allen ihren Unterthanen die Verehrung Jhvhs sollen anbefohlen haben (**6**, 26 f.); zur Rechtfertigung dieser Angabe beruft sich Zündel auf 2. Chron. **36**, 23. Esr. **1**, 2. — Unwahrscheinlich ist, daß Nebukadnezar ein goldenes Bild von sechzig Ellen Höhe und sechs Ellen Dicke im Freien soll aufgestellt haben (**3**, 1). Zündel will bei dem Wort צֶלֶם an eine Säule (Ps. **39**, 7) denken. — Unwahrscheinlich ist, daß Daniel sich soll zum Haupt der chaldäischen Weisen haben machen lassen. Nach Zündel soll die Stelle **2**, 48 vielmehr besagen, daß Daniel über die Kaste der Magier erhöht, nicht aber in dieselbe aufgenommen sei. — Auch von dem siebenjährigen Wahnsinn Nebukadnezars weiß die Geschichte sonst nichts. Zündel will freilich Spuren davon in dem Fragment des Berosus (bei Josephus c. Apion. I, 20) und bei Megasthenes (in Eusebius praepar. ev. IX, 41) finden. Bleek dagegen sieht in unsrer Erzählung vielmehr eine sagenhafte Ausschmückung jener Notiz des Megasthenes. Beide Ansichten sind unannehmbar. — Nicht gut möglich ist ferner, daß alles, was vom König Belsazar in Kap. **5** erzählt ist, in einer Nacht geschehen sein solle. Unwahrscheinlich ist auch, daß nach **6**, 7. 12 das Gebet verboten worden sein soll.

Neben solchen Unwahrscheinlichkeiten erhält die Erzählung des Buches aber auch nachweisbare Unrichtigkeiten. So ist gleich am Anfang in **1**, 1 von einer Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar im dritten Jahre Jojakims gesprochen, während doch Nebukadnezar erst im vierten Jahre Jojakims (Jer. **25**, 1. **46**, 2) zur Regierung kam. Auch im fünften Jahre Jojakims war das Heer der Chaldäer nach Jer. **36**, 9. 29 noch nicht nach Jerusalem gekommen. Wenn man die Angabe in **1**, 2 über die Tempelgeräte mit der Stelle 2. Kön. **24**, 12 ff. vergleicht, so liegt die Vermutung nahe, daß der Verfasser Ereignisse, die bei der Wegführung Jojachins stattfanden, in das dritte Jahr Jojakims zurückverlegt hat.[1])

---

[1]) Nach Zündel fand der in **1**, 1 angegebene Zug Nebukadnezars im dritten Jahre Jojakims, noch vor der Schlacht von Karchemisch statt; dagegen soll nicht sprechen, daß Nebukadnezar, der damals noch Kronprinz war, in Dan. **1**, 1 und Jer. **46**, 2 König genannt sei. So könne auch in **1**, 3 ein kronprinzlicher Befehl gemeint sein oder überhaupt ein königlicher Befehl, der nicht gerade von Nebukadnezar herzurühren brauche (!). Dem widerspricht einfach der Wortlaut des Textes. — Weiter will Zündel durch die Annahme, daß

Eine weitere Unrichtigkeit ist in Kap. **5** enthalten. Hier ist (V. 1 f. 11. 18. 22) Belsazar als Sohn Nebukadnezars bezeichnet. Dieselbe Bezeichnung trägt er unter dem Namen Baltasar auch im Buche Baruch (**1**, 11. 12); sonst wird Belsazar nirgends in der alten Litteratur erwähnt. Zündel vermutet, dies sei ein chaldäischer Hofname gewesen, während die Juden ihn sonst anders nannten. Nun soll er aber nach unserm Buche (**5**, 30. **6**, 1) zugleich letzter König von Babel gewesen sein. Herodot dagegen bezeichnet den Labynetos (I, 74. 188 ff.) als letzten König Babels. Einen ähnlichen Namen trägt er bei Berosus; dieser nennt in seinem genaueren Verzeichnis der babylonischen Könige den letzten derselben Nabonnedos (Josephus, c. Apion. I, 20). Doch war dieser Nabonned kein Sohn Nebukadnezars, auch kam er nicht so um, wie Belsazar nach Dan. **5**, 30. Nach dem Berichte des Berosus zog er sich während der Belagerung Babylons nach einer verlorenen Schlacht in die Festung Borsippa zurück, ergab sich hernach dem Cyrus und wurde von diesem nach Karamanien geschickt, wo er starb. — Zündel beseitigt die Angabe, daß Belsazar der letzte König Babylons gewesen sei, indem er zwischen **5**, 30 und **6**, 1 einen Strich macht, der einen Zeitraum von mindestens 21 Jahren, die dazwischen liegen, bedeuten soll, um die von Berosus genannten letzten Herrscher Babylons in dieser Zeit unterzubringen. Aber der Versuch, einen so langen Zeitraum zwischen jene Verse zu schieben, scheitert daran, daß der Vers **6**, 1 mit ו beginnt; beide Verse sind miteinander zu verbinden. — Zündel u. a. identifizieren den Belsazar mit Evil Mero-

---

Nebukadnezar im dritten Jahre Jojakims (**1**, 1) Jerusalem erobert habe, daß Jojakim ihm dann drei Jahre dienstbar gewesen und daß der für Jerusalem ausgeschriebene Fasttag dem Abfall Jojakims die religiöse Weihe habe geben sollen, den Inhalt der Stellen 2. Kön. **24**, 1 und Jer. **36**, 9 erklären. — Gegen den Einwand, daß die Tempelgeräte nach Jer. **52**, 28. 2. Kön. **24**, 10 erst im siebenten resp. achten Jahre Nebukadnezars aus Jerusalem geraubt worden sind, argumentiert Zündel aus der Stelle 2. Chron. **36**, 6, aus welcher er folgert, daß schon früher einmal Tempelgeräte geraubt worden seien. Daß diese Stelle nicht von den letzten Schicksalen Jojakims zu verstehen sei, schließt er aus dem Widerspruch, in welchem sie mit den Stellen Jer. **36**, 30. **22**, 19 und mit Josephus (Antiqu. **10**, 6, 3) stehen würde. Den in der Chronik erwähnten Zug Nebukadnezars verlegt Zündel ins dritte Jahr Jojakims; für diese Annahme macht er die Stellen Dan. **2**, 1 vergl. **1**, 5 geltend und beruft sich auf das Vorkommen des Ausdrucks „die Gefangenen aus den Juden" (**2**, 25. **5**, 13. **6**, 13) bei Berosus (Josephus c. Apion. I, 20) (!).

dach, der auch nach Berosus ein Schlemmer war und nach zweijähriger Regierung ermordet ward (vergl. Schultz, Cyrus der Große, Stud. u. Krit. 1853, S. 680). Aber dann müssen die zusammengehörigen Verse getrennt und bei **6**, 1 ein neuer Abschnitt gesetzt werden. Auch hat Belsazar nicht bloß zwei Jahre, sondern nach **8**, 1 mindestens drei Jahre regiert. Jeder Versuch, Belsazar mit einem uns bekannten Königsnamen zu identifizieren, stößt auf Schwierigkeiten. — Dagegen ist sein Name auf den babylonischen Keilinschriften nachgewiesen. Auf einem von Taylor in den Ruinen von Umm-Kir am Euphrat gefundenen Thoncylinder heißt der älteste Sohn Nabonneds (Nabunahid) Bel-schar-ezar (Bil-sar-ussur). Vermutlich leitete Belsazar die Verteidigung der Hauptstadt, während sein Vater Nabonned nach einer verlorenen Schlacht sich in die Festung Borsippa geworfen, und bei der Einnahme Babels mag er in der im Buche Daniel geschilderten Weise seinen Tod gefunden haben, vergl. Schrader, die Keilinschriften und das A. T., S. 279 f. Schenkel, Bibellexicon, Art. Belsazar. Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft IX, S. 331. Inwiefern Belsazar ein Sohn Nebukadnezars genannt werden konnte, s. Art. Belsazar von Köhler in Herzogs Realencyklopädie.

Die Löwengrube stellt sich der Verfasser unrichtig wie eine Cisterne vor, **6**, 19. Eine weitere Unrichtigkeit ist, daß in **9**, 1 der Vater des Meders Darius Ahasverus (Xerxes) genannt ist, während derselbe wahrscheinlich Astyages heißen muß. Sonst gilt immer Cyrus als Besieger des babylonischen Reiches; aber im Buche Daniel (**6**, 1. **9**, 1 vergl. **11**, 1) wird als Zerstörer desselben Darius von Medien genannt. Zündel (S. 34 ff.) bemerkt: daß ein medischer Fürst neben Cyrus und mit ihm Erbe des chaldäischen Reichs geworden sei, werde auch sonst angegeben, z. B. Xenophon, Cyropädie I, **5**, 2. 5. **4**, 7. III, **3**, 20. VIII, **5**, 19. Ferner wird der Bezwinger Babels in einem Fragment des Abydenus Dareh (Darius) genannt (bei Eusebius, chron. Arm. p. 61; in der Parallelstelle bei Eusebius, praep. evang. IX, 41 fehlt diese Angabe). Nach dem Vorgange des Josephus (Antiqu. X, **11**, 4) wird nun von vielen wie Hävernick Darius der Meder mit dem in der Cyropädie erwähnten Kyaxares II. identifiziert. Letzterer war nach Xenophon der Sohn und Nachfolger des Astyages. Zündel dagegen nimmt mit Schultz an, Kyaxares II. (= Darius Medus) sei ein jüngerer Bruder des Astyages und ein nachgeborener Sohn des Kyaxares I.

(= Achaschveroſch)[1]) geweſen, der zum König über Babylonien beſtellt worden ſei. Gegen dieſe Annahme ſpricht, daß Darius nach Dan. **6**, 1 ff. 9. 29. **9**, 1 Großkönig geweſen iſt. Bisher iſt Darius der Meder noch nicht als ein geſchichtlicher König nachgewieſen; iſt er aber identiſch mit Kyaxares II., ſo kann Ahasverus (Dan. **9**, 1) nicht der Name ſeines Vaters ſein.

Das Hebräiſch unſres Buches iſt nicht nur voll Chaldaismen, ſondern es kommen darin auch viele perſiſche Wörter vor. Die Sprache iſt bereits der talmudiſchen ähnlich. Die Schreibart iſt nachläſſig und inkorrekt. Auch die chaldäiſche Sprache iſt bereits verderbt. Sogar griechiſche Wörter kommen in **3**, 5. 7. 10 vor: קִיתָרוֹס κίθαρις. סַבְּכָא σαμβύκη. פְּסַנְתֵּרִין ψαλτήριον. סוּמְפֹנְיָה συμφωνία.

> Zur Rechtfertigung der griechiſchen Namen dieſer Muſikinſtrumente ſtellt Zündel (S. 6) die kühne Hypotheſe auf: weil Sanherib ein in Cilicien eingefallenes Griechenheer geſchlagen und Aſarhaddon griechiſche Söldner gehabt habe, ſo könnten griechiſche Inſtrumente durch griechiſche Gefangene oder Muſikbanden ſchon zur aſſyriſchen und chaldäiſchen Zeit nach Babel verpflanzt worden ſein!

6) Andre Gründe der Unechtheit des Buches ſind: die lobende Erwähnung Daniels in den Stellen **1**, 17. 19 f. **5**, 11 f. **6**, 4. **9**, 23. **10**, 11 ff. und andre Stellen, die mit einer Abfaſſung durch Daniel ſelber ſich nicht vertragen. Haltlos iſt die Annahme Zündels (S. 47 ff.), daß das Material zu dem Abſchnitt Kap. **1—6** ſchon vor der Redaktion durch Daniel teils in Reichsurkunden teils in eignen unmittelbaren oder ſchon durch den Volksmund gegangenen Aufzeichnungen Daniels vorhanden war. — Ferner ſpricht gegen Daniels Autorſchaft die Stelle **9**, 2; hier iſt geſagt, er habe in den Schriften auf die 70 Jahre geachtet, von welchen Jeremia geweisſagt habe. Der Ausdruck בַּסְּפָרִים kann nicht wohl anders verſtanden werden als ſo, daß damit eine Sammlung heiliger Schriften bezeichnet iſt, in denen ſich auch bereits die Weisſagungen Jeremias befanden. So werden wir jedenfalls auf eine Zeit, die lange nach dem Exil liegt, geführt. — Ferner erhält Daniel nach **8**, 26. **12**, 4. 9 den Auftrag, das ihm gewordene Geſicht zu verſiegeln bis zu der Zeit des Endes. Das iſt bei Vorausſetzung der Echtheit des Buches unbegreiflich; wie hätte Daniel es machen ſollen? Dagegen erklären

---

[1]) Der Name Achaſchveroſch (Luther: Ahasverus) lautet auf den Inſchriften der Achämenidenkönige Khſhyarſcha d. i. Xerxes.

sich diese Stellen sehr einfach, wenn die Einführung Daniels nur schriftstellerische Fiktion ist; diese machte eine solche Bemerkung nötig. — Endlich hat der Verfasser in dem Gebet Kap. 9 auch schon die in den Stellen Esr. 9 und Neh. 9 enthaltenen Bußgebete vor Augen.

Wir haben es in dem Daniel zugeschriebenen Buche mit einer schriftstellerischen Einkleidungsform zu thun. Man hat dieselbe wohl einen Betrug genannt. Indes ist dies eine völlig verkehrte Anklage (s. § 103). Jene Art der schriftstellerischen Einkleidungsform war besonders vom 2. Jahrhundert an und namentlich in der apokalyptischen Litteratur ganz gebräuchlich.

Die Einheit des Verfassers ist von Eichhorn, Bertholdt und Augusti ohne Grund bestritten; aber sie ist jetzt allgemein anerkannt. Denn die einzelnen Abschnitte stehen in Beziehung aufeinander; es finden sich im Hebräischen wie im Chaldäischen dieselben Formeln. Der Wechsel in der Sprache rührt nur daher, daß dem Verfasser und seinen Lesern das Hebräische und Chaldäische gleich geläufig war. In der Stelle 2, 4 hat der Wechsel beider Sprachen seine leicht erkennbare Veranlassung.

Völlig haltlos ist Ewalds Annahme, daß der Verfasser eine Schrift aus der Zeit Alexanders oder aus der unmittelbar folgenden Zeit benutzt habe, in welcher einem im assyrischen Exil lebenden Propheten Daniel, der in Ez. 14, 14. 20 erwähnt sei, Weissagungen über die Weltreiche in den Mund gelegt gewesen seien.

Ebenso unbegründet ist Hitzigs Ansicht, die nur auf einer falschen Deutung von 9, 26 beruht, durch welche aber das ganze Buch unbegreiflich wird. Nach Hitzig (Kommentar S. 154), der 9, 26 auf Onias III. bezieht, soll das Buch Daniel von dem Hohenpriester Onias IV. in Ägypten geschrieben sein, demselben, der auch die Stelle Jes. 19, 16—25 verfaßt haben soll.

Eine vermittelnde Ansicht ist die von Orelli u. a.: eine Weissagung des Daniel sei von einem Zeitgenossen des Antiochus Epiphanes überarbeitet.

§ 102.

Zweck des Buches Daniel und sein Erzählungsstoff.

1. Zweck des Buches. Aus den Verhältnissen der Zeit der Religionsverfolgung durch Antiochus Epiphanes erklärt sich in der befriedigendsten Weise die Tendenz des Verfassers, sowie der Zweck aller einzelnen Stücke und sogar vieler Einzelnheiten.

Der Hauptzweck des Verfassers war, sein bedrängtes Volk in den Glaubenskämpfen jener Zeit zu trösten und durch Hinweisung

auf die nahe Erlösung und die Herrlichkeit der messianischen Zeit zu stärken. Nicht zum Aufstand stachelt er auf, sondern er mahnt zum glaubensmutigen Märtyrertum; nicht zur Selbsthilfe fordert er auf, sondern zum zuversichtlichen Hoffen auf Gottes Hilfe (Zündel S. 53). Diesem Zwecke dient besonders der ganze zweite Teil, dessen Inhalt die eigentlichen Weissagungen bilden. Hier sei nur der eine Punkt hervorgehoben, daß die Deutung der 70 Jahre des Jeremia auf 70 Jahrwochen zugleich das Bedenken heben soll, daß bei der Rückkehr aus dem Exil nach 70 Jahren (in runder Zahl) der Zustand des jüdischen Staats so kümmerlich war, daß man darin eine wirkliche Erfüllung der glänzenden messianischen Verheißungen Jeremias nicht erkennen konnte. Diesem Bedenken gegenüber führt der Verfasser aus, daß man die Erfüllung jener Weissagung dem wahren Sinn der 70 Jahre gemäß nunmehr in der nächsten Zukunft zu erwarten habe. — Bemerkenswert ist nun aber, wie auch der ganze erzählende erste Teil des Buches eine praktische Tendenz in Bezug auf die Zeitverhältnisse des Verfassers hat. Sie sind keineswegs bloß eine historische Einleitung zu den Weissagungen. Sonst hätte der Verfasser keine Veranlassung gehabt, auch die Geschichte der drei Freunde Daniels (namentlich in Kap. **3**) zu erzählen. Auch kann der Verfasser schon darum keine geschichtliche Tendenz gehabt haben, weil er uns am Ende von Kap. **6** keine Andeutung über die letzten Schicksale Daniels und seinen Tod giebt, weil er die einzelnen Erzählungen in keinen äußerlichen Zusammenhang bringt und weil er z. B. in Kap. **3** ganz unerklärt läßt, warum Daniel von dem Gebote Nebukadnezars, das goldene Bild anzubeten, nicht mitbetroffen wurde.

Das **1**. Kap. ist allerdings hauptsächlich nur eine Einleitung zu dem übrigen Buche. Aber sie hat zugleich den praktischen Zweck, durch das Vorbild Daniels und seiner Freunde die Zeitgenossen des Verfassers zu ermahnen, sich um der Gefahr willen, unversehens Fleisch und Wein vom Götzenopfer zu genießen, des Fleisch- und Weingenusses lieber ganz zu enthalten und sich nur von Pflanzenkost zu nähren, wie dies auch Judas Makkabäus u. a. gethan haben (2. Makk. **5**, 27. vergl. 1. Makk. **1**, 62 f.).

Die Erzählung in Kap. **2** hat dieselbe Tendenz wie Kap. **7**. Der Traum Nebukadnezars ist die Hauptsache; er ist aber der Vision in Kap. **7** so ähnlich, daß der Verfasser ihn nicht aus der Überlieferung entnommen haben kann, sondern ihn selber gedichtet haben muß.

Die Erzählungen in Kap. **3**—**6** sollen den Zeitgenossen des Verfassers einmal in Daniel und seinen drei Freunden ein Vorbild des unbeugsamen Glaubensmuts im Bekenntnis des wahren Gottes in Zeiten gewaltsamer Nötigung zum Götzendienst vor Augen stellen: sie sollen zugleich erkennen, daß ihr Gott zu rechter Zeit seine Hilfe ihnen werde zu teil werden lassen. Sodann sollen diese Erzählungen an dem Beispiel Nebukadnezars und Belsazars veranschaulichen, wie Gott die übermütigen Tyrannen zu demütigen und zu vernichten wisse; das dürften sie auch in betreff des Antiochus Epiphanes hoffen. — Selbst in Einzelnheiten zeigt sich die Beziehung der Erzählung auf die Zeitverhältnisse des Verfassers. So bezieht sich der Bericht von dem Versuche Nebukadnezars, alle Unterthanen, auch die Juden, zur Anbetung einer goldenen Säule zu nötigen (**3**, 1—30), auf den Versuch des Antiochus, die Juden zum griechischen Götzendienst zu zwingen (vergl. 2. Makk. **6**, 2. 1. Makk. **1**, 54. Dan. **9**, 27. **11**, 31. 33. **12**, 11). Er widmete den Tempel in Jerusalem dem Jupiter Olympius und baute auf dem Brandopferaltare einen kleineren Götzenaltar (i. J. 167 v. Chr.). Die Widerspenstigen wurden zu Tode gemartert, teilweise mit Anwendung von Feuer (1. Makk. **1**, 29—63. 2. Makk. **6** und **7**. Dan. **11**, 33). Die griechischen Namen der Instrumente (**3**, 5. 7. 10) erklären sich dann aber, sofern Antiochus Epiphanes sicher den Tempel für Jupiter mit Musik einweihen ließ; da er in allem den Griechen nachahmte, so ist sehr wahrscheinlich, daß dabei griechische Instrumente gebraucht wurden.

Ebenso ist die Gestaltung der Erzählung in Kap. **6** ganz durch die Zeitverhältnisse des Verfassers bedingt. Das Edikt des Darius, daß dreißig Tage lang niemand an Menschen oder Götter eine Bitte richten dürfe, außer an ihn selber, ist in Wirklichkeit das Edikt des Antiochus Epiphanes, daß alle seine Unterthanen, namentlich auch die Juden, ein Volk sein und ihre volkstümlichen Gebräuche aufgeben sollten; vor allem sollten die Juden ihr väterliches Gesetz aufgeben und den Gott ihrer Väter nicht mehr anrufen (1. Makk. **1**, 41. 2. Makk. **6**, 1—9). Die Angabe, daß Daniel trotz des königlichen Gebotes, bei offenen Fenstern, also ohne sich durch die Furcht zur Verheimlichung seiner Gottesverehrung bewegen zu lassen, dreimal des Tages gegen Jerusalem hin gebetet habe, sollte die Zeitgenossen des Verfassers zu gleichem Verhalten auffordern. Ganz ebenso hat es auch der alte Eleasar

gemacht (2. Makk. 6, 18—31). — Daß der Verfasser bei Belsazar in Kap. 5 den König Antiochus Epiphanes vor Augen hatte, um an diesem Vorbilde seinen Zeitgenossen zu zeigen, daß Gott den Übermut und namentlich die Profanation des Heiligen nicht unbestraft lasse, erhellt besonders aus Kap. 5, vergl. 1. Makk. 1, 21 ff. 2. Makk. 5, 15 ff. Hier wird besonders hervorgehoben, daß Antiochus die Tempelgeräte profaniert habe.

2. Den Stoff seiner Erzählungen mag der Verfasser teilweise aus der Volkssage entnommen haben, teilweise aber hat er ihn jedenfalls selbst erfunden, da vieles (namentlich Kap. 2) in zu naher Beziehung zu seinen eignen Zeitverhältnissen und zu seinem Zwecke steht, als daß es vorgefundener Sagenstoff sein könnte. Wenn es aber auch eine Volkssage gegeben haben mag, nach welcher Daniel ein im Exil lebender und durch Frömmigkeit ausgezeichneter Prophet gewesen sein soll, so ist doch die geschichtliche Existenz eines exilischen Propheten Daniel mehr als zweifelhaft.

Der Prophet Ezechiel erwähnt nämlich in den Stellen 14, 14. 20 und 28, 3 einen Daniel in der Mitte zwischen Noach und Hiob als einen durch seine Gerechtigkeit und Weisheit berühmten Mann. Aber in beiden Stellen ist von Daniel nicht wie von einem jüngeren Zeitgenossen Ezechiels, sondern wie von einem bekannten Manne der Vorzeit gesprochen, von welchem die Volkssage ebenso wie von Hiob Kunde gab. Wahrscheinlich hatte Ezechiel ein Buch vor Augen, in welchem die Geschichte dieses Daniel beschrieben war, das aber bald verloren ging. Jedenfalls machen seine Aussagen, in denen wie in unserm Buche Daniels Gerechtigkeit und Weisheit gerühmt wird, während Daniel selber als ein Mann der Vorzeit angeführt wird, die Existenz eines Propheten Daniel im Exil sehr zweifelhaft.

Interessant ist es, daß es einen Exulanten Daniel und auch drei Männer, welche die Namen der drei Freunde Daniels Mischael, Chananja und Asarja tragen, unter den Exulanten gegeben hat. Daniel war ein Priester, der mit Esra aus Babylonien nach Judäa zurückkehrte und sich zur Haltung des Gesetzes feierlich verpflichtete. Letzteres gilt auch von Chananja und Asarja. Mischael stand Esra bei Verlesung des Gesetzes zur Seite (Esr. 8, 2. Neh. 8, 4. 10, 3. 7. 24). Es sind diese Exulanten aber Zeitgenossen Esras und Nehemias, sie können also mit den in unserm Buche vorkommenden Personen, falls man diese für geschichtlich halten wollte,

nicht identifiziert werden; denn es liegen ungefähr 160 Jahre zwischen dem dritten Jahre Jojakims (**1**, 1) und der Gesetzesvorlesung Esras. Dagegen liegt die Vermutung nahe, daß der Verfasser unsres Buches die Namen seiner Helden von diesen Exulanten entlehnt und den etwas weiter zurückdatierten Exulanten Daniel mit dem Glanze und den Eigenschaften jenes der Vorzeit angehörigen Daniel ausgestattet hat. Ähnliche verklungene Überlieferungen mochten ihm auch über die Geschichte des Unterganges des babylonischen Reiches zugekommen sein, wie sie sich in seinen Erzählungen von Belsazar und dem Mederkönig Darius spiegeln. Gerade während des Exils läßt der Verfasser seine Helden auftreten, weil diese Zeit, in welcher Israel ohne Tempel und Opferkult in der Umgebung von Heiden lebte und leicht zum Götzendienst verführt werden konnte, mit seiner eignen Zeit am meisten Ähnlichkeit hatte.

Die alexandrinische Übersetzung weicht im Buche Daniel bedeutend von dem hebräischen Texte ab. Zwar in Kap. **1. 2. 7** und **9** besteht die Abweichung nur in einzelnen Sätzen und Ausdrücken. Dagegen ist in Kap. **3—6** fast die ganze Gestalt des Textes eine verschiedene, da letzterer teils durch Zusätze bereichert, teils abgekürzt, teils geändert ist. Die größten Zusätze sind das Gebet Asarjas in **3**, 24 ff. und der Gesang der drei Männer im Feuerofen in **3**, 51 ff.; diese beiden Zusätze rühren von verschiedenen Verfassern her. Am Schluß folgen in Kap. **13** und **14** noch zwei Zusätze, welche die Geschichte von Susanna, sowie vom Bel und vom Drachen zu Babel enthalten. — Alle Textverschiedenheiten kommen auf Rechnung des Übersetzers, und die Zusätze sind Wucherungen der Sage, die verschiedenen Verfassern angehören. Die alte Kirche hat wegen dieser Textverschiedenheiten den Text der Übersetzung Theodotions in die Septuaginta aufgenommen.

§ 103.

Die kanonische Dignität des Buches Daniel.

Das Buch Daniel ist schon bald nach seiner Entstehung in den Kanon aufgenommen worden. Diese Aufnahme erklärt sich abgesehen von seiner Einkleidung leicht aus dem Umstande, daß die Weissagung von dem Untergang des Antiochus und der Befreiung Israels durch die Erfüllung bestätigt wurde. Die Heils-

verheißung fand ja eine relative Erfüllung durch die Wiederherstellung des Gottesstaates zur Zeit der Makkabäer.

Wie aber haben wir auf Grund unsres kritischen Resultats zu urteilen? Auch für uns muß jene Erfüllung der Heilsverheißung von Gewicht sein. Zwar zeigt sich in dem Buche wie in den Apokryphen der Geist der Werkheiligkeit (**4**, 24); doch ist es in Bezug auf die Entwicklung der messianischen Erwartungen von großer heilsgeschichtlicher Bedeutung gewesen und hat auf die NTl. Lehrentwicklung, namentlich auf die Eschatologie einen großen Einfluß geübt. Christus weist Matth. **24**, 15 auf die Weissagungen Daniels des Propheten hin und hat manche Züge seiner eschatologischen Reden dem Buche Daniels entnommen. Zumal seine gewöhnliche Selbstbezeichnung als „des Menschen Sohn" (z. B. Matth. **10**, 23. **16**, 27. **26**, 64) entstammt der Stelle Dan. **7**, 13. In 1. Kor. **6**, 2 findet sich ein Anklang an Dan. **7**, 22. Christus und die Apostel haben in unserm Buche die Bezeigung einer Gottesoffenbarung und eine wirkliche Weissagung erkannt. Können wir das nicht auch?

Soll etwa die späte Entstehungszeit dagegen sprechen? Man wendet ein, Israel habe in der Makkabäerzeit selber ein Bewußtsein davon gehabt, daß der Geist der Prophetie ausgestorben war (1. Makk. **9**, 27; vergl. **4**, 46. **14**, 41). Aber wenn auch dies Bewußtsein im allgemeinen ein wohlbegründetes war, so ist dadurch doch nicht ausgeschlossen, daß in außerordentlichen Zeiten der Geist der Prophetie noch einmal auflebte. Das Urteil des Volks über Johannes den Täufer zeigt ja, daß man das Auftreten einzelner neuer Propheten nicht für unmöglich hielt. Die weissagenden Worte Zacharias und Symeons in Luk. **1** und **2** sind ja auch Nachklänge der ATl. Prophetie. Und die Zeit jenes Glaubenskampfes, in welchem es sich um Sein oder Nichtsein des Gottesreiches handelte, ist doch eine der bedeutendsten Epochen in der Geschichte des ATl. Gottesvolks. Gerade in dieser Zeit ist solches Wiederaufleben der Prophetie am ersten zu erwarten.

Auf den Einwand, den man gegen unser Buch erhoben, daß es das Machwerk eines Betrügers sei, ist zu erwidern, daß man, wenn man der Wahrheit die Ehre geben will, den Verfasser nicht so benennen darf. Die Zurückführung der Abfassung des Buches auf Daniel beruht auf derselben litterarischen Einkeidung, die wir bereits bei dem Buch Koheleth kennen gelernt haben, die sich noch

in unsern Tagen bei Bodenstedts Liedern des Mirza-Schaffy wiederholt hat. Will man indes solches Verfahren sittlich bedenklich finden, so rechne man dem Verfasser nicht zu, was auf Rechnung seiner Zeit und ihrer sittlichen Begriffe zu setzen ist. Endlich aber gewöhne man sich daran, an die heilige Schrift denselben Maßstab wie an die Werke zu legen, welche Gott durch Menschen ausführen läßt: daß wir uns nämlich alles, was Gottes Geist in und durch Menschen ausrichtet, nicht verdecken lassen durch die daran haftenden Spuren menschlicher Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit. Vergl. das Urteil des Kaiphas in Joh. **11**, 49 ff.

Litteratur.

Bertholdt, Daniel aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetzt und erklärt mit einer vollständigen Einleitung, Erlangen 1806. 1808. Kommentare von Hävernick, Hamburg 1832; v. Lengerke, Königsberg 1835; Hitzig, 10. Liefg. des kurzgefaßten exegetischen Handbuchs, Leipzig 1850. Auberlen, der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis, Basel 1854; 2. Aufl. 1857. David Zündel, kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel, Basel 1861. Kommentare von Kranichfeld 1868; von Kliefoth, Schwerin 1868; Keil 1869. — Bleek, Abhandlung über Verfasser und Zweck des Buches Daniel, in der Theologischen Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke, III, Berlin 1822, S. 171—294. Vergl. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesamte apokalyptische Litteratur, Bonn 1832; 2. Aufl. 1852 (S. 41 ff.).

Abschnitt III.

Nachtrag historischer Schriften.

Kapitel I.

Das Büchlein Ruth.

§ 104.

Das Büchlein Ruth nimmt in unsern Bibelausgaben wie in den hebräischen Manuskripten der deutschen Juden die zweite Stelle unter den fünf Megilloth ein. Diese Ordnung richtete sich nach dem Gebrauche des Buches im Synagogengottesdienst; am Pfingstfest wurde es vorgelesen. Die erste Stelle unter den fünf Megilloth nimmt es in den späteren Bestandteilen der Masora, den spanischen Manuskripten sowie in zwei Leipziger Codices ein. Dagegen steht es im Talmud (Traktat baba bathra f. 14b), im cod. Cassell. und auch in den ältesten Bestandteilen der Masora an erster Stelle unter den Kethubim, unmittelbar vor den Psalmen. Die Meinung vieler ist, das Buch habe ursprünglich da gestanden, wo es noch in der Septuaginta und Vulgata steht: hinter dem Buche der Richter. Und allerdings, wenn Josephus (c. Apion. I, 8) 22 Bücher des A. T. zählt, so muß er Richter und Ruth als ein Buch gerechnet haben. Und Melito von Sardes im zweiten Jahrhundert, der eine Reise nach Palästina unternahm, um sich dort bei den Juden über die heiligen Schriften zu erkundigen, sagt ausdrücklich, Richter und Ruth sei bei den Juden ein Buch unter dem Namen Schophetim (Eusebius, Kirchengeschichte I, 26). Dasselbe sagt Origenes, indem er sich auf die jüdische Tradition beruft (Eusebius, Kirchengeschichte VI, 25). Auch noch Hieronymus giebt als unter den Juden seiner Zeit herrschende Sitte an, daß man 22 Bücher zählte und Richter mit Ruth als ein Buch betrachtete, während allerdings einzelne zu seiner Zeit 24 Bücher zählten. Indes ist es fraglich, ob die Stellung des Buches hinter dem Buche der Richter die ältere ist.

Der Inhalt ist folgender:

In den Tagen, da die Richter regierten, zog ein Mann aus Bethlehem Juda Namens Elimelech wegen einer Hungersnot mit seiner Frau

Noomi und seinen zwei Söhnen Machlon (Schwachheit) und Kiljon (Vernichtung) in das Moabiterland. Die Namen der Söhne beziehen sich auf ihr Schicksal.

Nach des Vaters Tode nehmen sich die beiden Söhne moabitische Frauen namens Orpa und Ruth, sterben aber zehn Jahre nach der Übersiedelung. Noomi kehrt wieder in das Land Juda zurück. Sie sucht ihre Schwiegertöchter, welche sie begleiten, zur Umkehr zu bewegen. Orpa kehrt um; Ruth dagegen folgt in treuer Anhänglichkeit ihrer Schwiegermutter nach Bethlehem.

Weiter wird berichtet, wie Ruth auf dem Felde eines Verwandten Namens Boas Ähren las, und wie freundlich dieser ihr begegnete. Auf den Rat Noomis mahnte Ruth ihn daran, daß er als גֹּאֵל sich ihrer annehme. Boas ließ darauf in aller Form sich von einem näheren Verwandten die Rechte und Pflichten des Goel abtreten und heiratete die Ruth. Ihr Sohn ward Obed genannt und wurde der Vater Isais, von welchem David abstammte. — Den Schluß des Büchleins macht ein Stammbaum, in welchem die Vorfahren Davids von Perez an, dem Sohne Judas und Thamars (Gen. 38), aufgezählt werden.

In dem Stammbaum (4, 18—22) sind zwischen Chezron und Nachschon nur Ram und Amminadab genannt, und zwischen Nachschon und Boas nur Salma; alle übrigen Mittelglieder sind weggelassen, sodaß der Stammbaum bis zu Boas stark verkürzt ist. Dagegen zwischen Boas und David ist schwerlich ein Mittelglied ausgelassen, sodaß die erzählte Geschichte in die dritte Generation vor David, also gegen Ende der Richterperiode fällt.

Die letzten Verse des Büchleins zeigen die Tendenz der ganzen Erzählung: es soll die Familiengeschichte und die Abkunft Davids mitgeteilt werden. Mit Unrecht bezeichnet es Bertholdt als Tendenz der Schrift, die Pflicht der Leviratsehe zu empfehlen. — Daß der Verfasser Geschichtliches berichten wollte, ist nicht zu bezweifeln. Ob derselbe aus einer schriftlichen Quelle oder aus der mündlichen Überlieferung schöpfte, läßt sich nicht ausmachen. Indes liegt kein Grund vor, an der geschichtlichen Glaubwürdigkeit der Erzählung zu zweifeln. Edel und schön ist die Zeichnuug der uns vorgeführten Charaktere. Der Verfasser hat die Erzählung zu einer anmutigen, durch Anschaulichkeit und Einfachheit ausgezeichneten Idylle künstlerisch gestaltet. Von prophetischem Pragmatismus zeigt das Büchlein nichts.

Das ganze Büchlein ist so eigentümlich in Darstellung und Sprache, daß man es einem Verfasser zuschreiben muß, von welchem sich uns sonst nichts im A. T. erhalten hat (vergl. Bertheau, Kommentar S. 236 f.).

Die Abfassungszeit darf nicht zu frühzeitig angesetzt werden, namentlich wegen der Stelle **4**, 7: „und dies geschah vor Zeiten (לְפָנִים) in Israel bei der Einlösung und beim Tausche, um jegliches Geschäft fest abzumachen, daß einer seinen Schuh auszog und ihn dem andern gab; und das war die Satzung in Israel." Diese Stelle zeigt deutlich, daß die zur Zeit der Begebenheit herrschende Volkssitte zur Zeit des Verfassers längst nicht mehr bestand. Dagegen folgt aus dieser Stelle keineswegs, daß das Büchlein erst im Exil (Ewald) oder gar erst nach dem Exil (Bertheau) geschrieben ist. Auch andre Gründe, die man für eine so späte Abfassungszeit geltend gemacht hat, sind nicht beweisend. In der Sprache kommen allerdings einige Aramaismen vor; aber sie ist sonst so klassisch, daß daraus nichts für eine so späte Abfassungszeit gefolgert werden darf. Gegen eine solche Annahme spricht vielmehr der Ton und die ganze Haltung des Büchleins; beide weisen auf eine Zeit des Wohlbehagens und des Glückes unter einem guten davidischen Herrscher hin. Nach **4**, 12 (Perez, den Thamar dem Juda gebar) kennt der Verfasser die jehovistische Überlieferung über die Patriarchengeschichte (Gen. **38**), und nach dem Eingang (**1**, 1) teilt er die Vorstellung des letzten Bearbeiters des Buchs der Richter, nach welchem die Richter über Gesamtisrael regierten. Indes machen diese Worte den Eindruck eines späteren Zusatzes; das Büchlein selber ist wohl älter als sie. Völlig unbegreiflich wäre die Entstehung des Büchleins in der nachexilischen Zeit, in welcher Ehen mit Ausländerinnen streng verpönt und der Haß gegen Moab so groß war. — Wahrscheinlich ist es in der Zeit zwischen Joram und Hiskia, vielleicht während der Regierung des Ussia (780—739) geschrieben.

Der Talmud bezeichnet Samuel als Verfasser des Buches Ruth. Kein genügender Grund liegt vor zu der Annahme Ewalds und Bertheaus, das Büchlein sei ein Stück aus einem größeren Geschichtswerk; denn es bildet ein in sich abgeschlossenes Ganze. — Als bloße Familiengeschichte, die nicht unter den prophetischen Gesichtspunkt gestellt ist, steht das Büchlein passend unter den Hagiographen. Zu der Offenbarung aber steht es nur in einem entfernten Verhältnis.

Litteratur.

Bertheau, Kommentar über Richter und Ruth, 6. Liefg. des kurzgefaßten exegetischen Handbuchs 1845, S. 233 ff. Keil, Kommentar zu Josua, Richter und Ruth 1863; 2. Aufl. 1874.

Kapitel II.

Die zwei Bücher der Chronik.

§ 105.

Ihr Name, Inhalt und Zweck.

1. Die Bücher der Chronik bildeten ursprünglich nur ein Buch unter dem Titel דִּבְרֵי הַיָּמִים d. h. Zeitgeschichten, Annalen. Die Teilung in zwei Bücher gehört der griechischen Übersetzung an, und ist von ihr aus in die Vulgata und in die gedruckten hebräischen Bibelausgaben eingedrungen. In der Septuaginta heißen die Bücher Παραλειπόμενα d. h. Supplemente zu den andern Geschichtsbüchern.

2. Der Inhalt ist eine Geschichte von Adam bis zur Rückkehr aus dem babylonischen Exil. Freilich ist die Geschichte in den verschiedenen Perioden sehr ungleichmäßig behandelt.

Teil 1. I. Chron. 1—9: Geschlechtsregister und andre Listen. Das erste Register beginnt mit Adam und führt auch die Nachkommen Ismaels, der Ketura und Esaus an (Kap. 1). Dann folgt nach Angabe der Söhne Jakobs eine ausführliche Stammtafel Judas nebst einem Verzeichnis der Kinder Davids, seiner Nachfolger und des Bestandes seines Hauses in der Zeit nach dem Exil (2—4, 23). Sodann kürzere Stammtafeln von Simeon, Ruben, Gad und Manasse (4, 24 bis 5, 26). Von 5, 27 an eine ausführlichere Stammtafel der Leviten und in Kap. 7 kürzere Listen von Isaschar, Benjamin, Naphthali, Manasse, Ephraim und Ascher. In Kap. 8 findet sich ein abermaliges Geschlechtsregister Benjamins mit abweichenden Angaben nebst einem Verzeichnis der Nachkommen Sauls; endlich in Kap. 9 ein Verzeichnis der in Jerusalem und Gibeon wohnhaften Geschlechter, unter denen namentlich die Priester und Leviten hervorgehoben sind. — Ganz weggelassen sind die Stämme Dan und Sebulon. Die Hauptsache in diesen Verzeichnissen ist dem Verfasser offenbar der Stamm Juda um Davids willen, der Stamm Levi und — obschon in geringerem Maße — der Stamm Benjamin um Sauls willen.

Teil 2. I. 10—29. Der Abschnitt enthält eine mit dem Tode Sauls und Jonathans beginnende ausführliche Geschichte Davids, in welcher indes seine Jugendgeschichte, sowie der Bericht über seine sieben ersten Regierungsjahre, in denen er nur vom Stamme Juda anerkannt war, wie auch die ganze Erzählung seines Hauskreuzes, die sich an den ebenfalls weggelassenen Bericht von seiner Versündigung an Bathscheba anknüpft (2. Sam. 11—20), ausgefallen ist. Dagegen finden sich sehr

ausführliche Nachrichten über die Anordnungen und Vorbereitungen Davids zum Tempelbau und über seine Verdienste um die Ordnung der Priester- und Levitenverhältnisse.

Teil 3. II. **1—9**: Die Geschichte Salomos, mit Weglassung des Berichts über den Bau seines Palastes, über seinen Abfall zum Götzendienst und dessen Bestrafung.

Teil 4. II. **10—36**: Die Geschichte des Reiches Juda von der Reichsspaltung an, ohne weitere Berücksichtigung des Zehnstämmereichs, aber mit besondrer Rücksicht auf den Gottesdienst dargestellt. Am Schluß steht die Angabe, daß Cyrus in seinem ersten Regierungsjahre die Erlaubnis und Aufforderung an die Juden habe ergehen lassen, nach Palästina zurückzukehren, um den Tempel wieder aufzubauen.

Der erste Teil ist offenbar nur eine Einleitung, und der Zweck des Verfassers war, in einer Geschichte des davidischen Reiches zu zeigen, wie die guten Könige des Hauses Davids den wahren Gottesdienst in gesetzmäßiger Wohlordnung hergestellt, erhalten oder wiederhergestellt haben, wie dagegen jede Abweichung vom gesetzmäßigen Gottesdienste durch Unglück des Königs und des Volkes bestraft worden ist.

§ 106.

Zeitalter der Chronik und ihr Verfasser.

Das Werk ist jedenfalls nicht vor der Mitte der persischen Herrschaft, genauer vor dem letzten Drittel des 5. Jahrhunderts geschrieben. Dies ergiebt sich aus folgenden im Buche enthaltenen Anzeichen:

1. Die Geschichte selbst ist bis zum Ende des Exils, bis zum ersten Jahr des Cyrus (537) fortgeführt.

2. Noch tiefer führt das Geschlechtsregister Serubabels in I. **3**, 19—24 herab. Hier werden nach der einen Auslegung von Serubabel an noch sechs Generationen aufgeführt. Rechnet man auf jede Generation 30 Jahre, so kommt man noch 180 Jahre tiefer herab, bis gegen das Ende der Perserherrschaft (Mitte des 4. Jahrhunderts). Nach einer andern Auffassung aber gehört Sachanja nebst seinen in V. 21 genannten drei Vorfahren einer Seitenlinie an; sie mochten mit Serubabel gleichaltrige Mitglieder des Königshauses sein. Dann würde Sachanjas Enkel, der in **3**, 22 erwähnte Chattusch, der nach Esr. 8, 2 mit Esra nach Palästina zurückgekehrte Davidide dieses Namens sein, und man würde wenigstens noch zwei Generationen über die Zeit Esras hinauskommen, also

bis ins letzte Drittel des 5. Jahrhunderts (vergl. Art. Delaja in Riehms bibl. Handwörterb.). — Willkürlich ist die Behauptung, diese Verse seien unecht.

3. In der Stelle I. **29**, 7 wird ebenso wie in den Büchern Esra und Nehemia nach Dareiken אַדַרְכֹנִים gerechnet, und zwar geschieht dies in der Geschichte Davids. Ein solcher Anachronismus war nur in einer Zeit möglich, in welcher diese persische Münze schon längst bei den Juden kursierte. Dieser Anachronismus führt tief in die persische Zeit hinab.

4. Für eine späte Abfassungszeit des Buches spricht auch die Stellung desselben im Kanon, die Orthographie und die bereits talmudische Ausdrücke enthaltende Sprache, z. B. תַּלְמִיד Schüler, I. **25**, 8. מִדְרָשׁ II. **13**, 22. כִּבֵּל accepit, II. **29**, 16 u. a. — Der Umstand endlich, daß in 1. Chron. **9** eine Urkunde aus Neh. **11** mit manchen Entstellungen, die nicht auf Rechnung der Abschreiber kommen können, mitgeteilt und ihrem Inhalt nach statt auf die nachexilische Zeit irrtümlich auf die völlig andern Verhältnisse der vorexilischen Zeit bezogen ist, deutet auf eine späte Zeit. Erst lange nach Nehemia konnte ein solcher Irrtum möglich sein.

Über das Ende der persischen Herrschaft braucht man indes nicht herabzugehen. Nicht hinreichend ist Ewalds Behauptung begründet, das Buch sei am Anfang der griechischen Herrschaft, um die Zeit des Todes Alexanders d. Gr. geschrieben. Noch tiefer hinab geht Gramberg, indem er die Abfassung der Chronik in die Zeit des Antiochus Epiphanes setzen will.

Der Verfasser kann nach der eben gegebenen Bestimmung der Abfassungszeit nicht Esra sein, den die jüdische und christliche Tradition als solchen bezeichnet. Noch Hävernick und Keil haben diese Angabe verteidigt.

Das Buch selbst macht die Ansicht Ewalds und Bertheaus, daß der Verfasser einer der zur Klasse der Tempelmusiker gehörenden Leviten war, sehr wahrscheinlich. Denn mit besondrer Vorliebe beschäftigt sich der Verfasser mit den Verhältnissen der Leviten; von diesen handelt er mehr noch als von den Priestern. Und wiederum unter den Leviten hebt er an vielen Stellen ganz besonders die Musiker hervor. Damit hängt das besondre Interesse zusammen, welches er an Festfeiern, festlichen Aufzügen und an der musikalischen Seite des Kultus verrät.

§ 107.

Die Quellen des Buches der Chronik und die Art ihrer Benutzung.

Die Ansichten über die Quellen, welche der Verfasser der Chronik benutzt hat, über die Art und Weise ihrer Benutzung wie auch die damit zusammenhängenden Ansichten über die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Chronik stehen einander schroff gegenüber. — Eichhorn stellte die Ansicht auf, die Verfasser der Bücher Samuel und der Könige auf der einen und der Verfasser des Buches der Chronik auf der andern Seite hätten gemeinschaftliche Quellenschriften benutzt, aus denen der Chronist alle seine eigentümlichen Ansichten geschöpft habe. — Gegen diese Ansicht trat de Wette auf in seiner Schrift: Kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik mit Hinsicht auf die Geschichte der mosaischen Bücher und Gesetzgebung, Halle 1806 (1. Bändchen der Beiträge). Hier entwickelte de Wette folgende Ansicht: Der Verfasser der Chronik habe von älteren Schriften nur unsre Bücher Samuel und der Könige benutzt, habe aber seine Quellen teils mißverstanden, teils im levitischen Interesse willkürlich geändert und mit eignen Zusätzen versehen. — Eine Widerlegung de Wettes versuchte J. G. Dahler in Straßburg in seiner Schrift: de librorum Paralipomenon auctoritate atque fide historica, Straßburg und Leipzig 1819. Dagegen richtete sich wieder Gramberg als Vertreter der Ansicht, daß die Chronik gänzlich unglaubwürdig sei („die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit neu geprüft," Halle 1823). — Im wesentlichen ist die Ansicht Eichhorns wieder verfochten worden von Keil in seiner Schrift: Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik und die Integrität des Buches Esra, Berlin 1833. — Movers (kritische Untersuchungen über die biblische Chronik, Bonn 1834) suchte die Glaubwürdigkeit der Chronik im allgemeinen zu erweisen, indem er manche Ungenauigkeiten und geschichtliche Unrichtigkeiten zugab. Weniger günstig urteilt über die Chronik Wellhausen in seiner „Geschichte Israels", Berlin 1878.

Die Wahrheit liegt zwischen den beiden einander entgegengesetzten Ansichten in der Mitte, wie die eingehenden Untersuchungen von Ewald, Bertheau u. a. gezeigt haben. Auch de Wette hat in

den letzten Auflagen der Einleitung ins A. T. etwas eingelenkt. — Am gründlichsten ist die Untersuchung von Graf geführt: „die geschichtlichen Bücher des A. T.", 1866.

Wir unterscheiden bei unsrer Besprechung die einzelnen Partieen des Werkes:

1. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß in dem ersten Teile des Buches I. **1—9** der Pentateuch, die Bücher Josua und Ruth als Quellen der genealogischen Angaben benutzt sind. Das ganze Kap. **1** ist nur ein Auszug aus den genealogischen Teilen der Genesis. **2**, 3 ist wörtlich aus Gen. **38**, 7 entnommen. Ebenso **2**, 10—12 aus Ruth **4**, 19 ff. Ferner **4**, 28—31 aus Jos. **19**, 2—5.

Auch die Bücher Samuel und der Könige hat der Verfasser vor Augen gehabt; letztere z. B. in der Angabe der Reihenfolge der Könige in **3**, 10—16. Das beweist die ältere Namensform auf יָהוּ, die sonst nur noch **6**, 24 vorkommt.

Es finden sich aber in den Genealogieen der Chronik auch manche Abweichungen von den Angaben jener Quellenschriften und besonders manche sonst nirgends erhaltene genealogische Angaben, auch einzelne eingestreute geschichtliche Notizen vor. Da diese unmöglich von dem Verfasser selbst herrühren können, so beweist ihre Aufnahme in sein Buch, daß ihm noch andre Quellenschriften, die solche genealogischen Angaben und Geschichtsnotizen enthielten, zu Gebote standen und daß er einzelne Listen nicht aus den uns erhaltenen Büchern, sondern aus diesen für uns verloren gegangenen Quellenschriften entnommen hat. — So muß er z. B. genaue Familiennachrichten über das Haus Davids benutzt haben, da er in **2**, 13—17 alle sieben Söhne Isais samt seinen Töchtern mit Namen anzugeben weiß, während uns in 1. Sam. **16**, 6 ff. außer David selber nur die Namen von drei Söhnen angegeben sind. Auch das Verzeichnis der Kinder Davids in **3**, 1—9 ist vollständiger als in 2. Sam. **3**, 2—5. **5**, 14—16. Zum Teil sind diese Nachrichten wohl aus dem Buche der Könige Judas und Israels entnommen und gehen auf die Reichsjahrbücher (§ 38, 2) zurück. Jedenfalls stammt aus den letzteren das in **3**, 1—6 enthaltene Verzeichnis der Kinder Davids. — Neue genealogische Nachrichten finden sich sonst z. B. in den Verzeichnissen der Rubeniten **5**, 1—10 und der Nachkommen Isaschars **7**, 1—5. Neue Geschichtsnotizen stehen z. B. in **4**, 38—43 über die Simeoniten, in **7**, 21—24 über die Ephraimiten, in **5**, 10. 19 ff. über die Rubeniten (vergl. noch **4**, 18. 22 f.).

In den Angaben dieser Art hat die Chronik uns jedenfalls sehr alte, wertvolle und glaubwürdige Angaben erhalten. Immerhin aber sind sie im einzelnen mit Vorsicht zu gebrauchen; man muß sie daraufhin ansehen, ob sie aus alten Quellen entnommen sind oder auf Kombinationen des Verfassers beruhen.

So ist es sehr wahrscheinlich, wie bereits gelegentlich der Besprechung der Aufschrift von Ps. 88 gezeigt ist (§ 86, 2), daß die Angabe in 2, 6 auf einer falschen Kombination des Verfassers beruht. Letzterer bezeichnet hier als Söhne Serachs, des Sohnes Judas (2, 4), die Zeitgenossen Salomos Ethan, Heman, Kalkol und Dara (= Darda 1. Kön. 5, 11), indem er den Beinamen Ethans in 1. Kön. 5, 11 „der Esrachiter" fälschlich mit dem Namen Serach kombiniert und so die vier salomonischen Weisen zu Serachiten macht.

Ferner ist in 2, 49 ein Kaleb (oder Kelubaj, 2, 9), der Sohn Chezrons, des Enkels Judas (2, 5. 18), mit dem bekannten Kaleb, Sohn Jephunnes, verwechselt, indem des letzteren Tochter Achsa (vergl. Jos. 15, 13. 16) jenem gleichnamigen Kaleb zugeschrieben wird.

In den Abweichungen namentlich beruht manches auf Verderbnissen des Textes, sei es der Chronik, sei es der Quellenschriften, oder auch auf Versehen und Ungenauigkeit des Verfassers.

Aus einer alten Urkunde ist z. B. das freilich nicht ganz vollständige Hohepriesterverzeichnis in 5, 30—41 entnommen, welches in kürzerer Form auch Esr. 7, 1—5 steht.

Das Verzeichnis in 9, 2—34 kommt großenteils, obschon mit einzelnen Abweichungen, auch in Neh. 11, 3—24 vor. Aus letzterer Stelle geht hervor, daß es ein der nachexilischen Zeit angehöriges statistisch-topographisches Verzeichnis ist. Der Verfasser der Chronik aber giebt es als ein solches aus der Zeit unmittelbar vor dem Exil. Vergl. de Wette, kritischer Versuch über die Glaubwürdigkeit der Chronik, S. 239 f.

2. In der Geschichte Davids I. 10—29 sind jedenfalls unsre Bücher Samuels als Quelle benutzt. Den Wortlaut des Quellentextes behielt der Verfasser der Chronik möglichst bei, soviel es seine Tendenz und die zu seiner Zeit herrschenden Geschichtsanschauungen erlaubten. Dagegen wo dies nicht der Fall war, änderte er mit größter Freiheit. — Manche Kapitel hat er fast wörtlich aufgenommen, so namentlich 10, 1—12, vergl. 1. Sam. 31. 13, 1—14, vergl. 2. Sam. 6, 1—11. Kap. 17, vergl. 2. Sam. 7. Kap. 21, vergl. 2. Sam. 24.

Außerdem benutzte der Verfasser der Chronik aber auch die Reichsjahrbücher (vergl. § 38, 2), eine jener Quellenschriften, aus denen der Verfasser der Bücher Samuels die Geschichte Davids schöpfte; und daneben diente ihm als Quelle das Buch der Könige Judas und Israels (vergl. § 41, 1. 2). Dadurch wurde er in den Stand gesetzt, einige Angaben der Bücher Samuels zu vervollständigen und einige uns sonst nicht erhaltene urkundliche Nachrichten mitzuteilen.

Dahin gehört besonders das vollständigere Verzeichnis der Helden Davids in 1. Chron. **11**, 10—47, vergl. 2. Sam. **23**, 8—39; dahin auch die zwei Verzeichnisse der Krieger, welche noch zu Lebzeiten Sauls zu David übergingen (I. **12**, 1 ff.), sowie der Heerführer, die nebst Gefolge in Hebron zusammenkamen, um David zum Könige zu wählen (I. **12**, 23—40); vergl. auch Kap. **27**. — Aber auch manche Stücke, welche die Chronik mit dem 2. Buche Samuels gemein hat, kann der Verfasser möglicherweise unmittelbar aus den Reichsjahrbüchern entnommen haben, wie z. B. **14**, 1—17 vergl. 2. Sam. **5**, 11—25. Kap. **18** vergl. 2. Sam. **8**. Kap. **19** vergl. 2. Sam. **10**. **20**, 1—8 vergl. 2. Sam. **11**, 1. **12**, 26—31. **21**, 18—22. — In andern Erzählungen, die er ausführlicher giebt, kann er wenigstens einzelne Angaben, namentlich manche genauen Namensangaben aus den Reichsannalen aufgenommen haben, vergl. I. **15** und **16** mit 2. Sam. **6**, 12—23.

Seine Quellen hat nun aber der Verfasser der Chronik teilweise nicht mit rechter Sorgfalt und Treue benutzt. Er hat teils eine spätere, teils — wo Ungewöhnliches vorkam — eine regelrechtere Orthographie in Anwendung gebracht; überhaupt hat er häufig die Sprache nach dem Sprachgebrauch der späteren Zeit, teils um der Deutlichkeit willen, teils aber auch aus Unkunde und Nachlässigkeit vielfach geändert, vergl. de Wette, S. 243 f. — Sodann hat der Verfasser auch durch Auslassungen, Abkürzungen, Einschaltungen und Umänderungen wenigstens in Nebensachen die Reinheit der geschichtlichen Überlieferung mehrfach getrübt oder die Genauigkeit derselben beeinträchtigt, vergl. de Wette, S. 244 ff.

Von besondrer Wichtigkeit sind solche Änderungen, Auslassungen und Zusätze, in welchen sich eine für den Standpunkt, den Geist und die Tendenz des Verfassers charakteristische Absicht verrät. Dahin gehören dogmatische Änderungen wie z. B. die in **21**, 1 vorgenommene; während in 2. Sam. **24**, 1 vom Zorne Jhvhs über Israel die Rede ist, so ist hier der Satan genannt als Ursache des Entschlusses Davids, eine Gott mißfällige Volkszählung vorzu-

nehmen. Ferner sind Ausschmückungen im levitischen Geiste zu erwähnen, wie sie z. B. in der Geschichte der Einholung der Bundeslade nach Jerusalem in Kap. **15** und **16** vorkommen; hier ist u. a. in **16**, 8—36 ein aus ganz späten Psalmen zusammengesetzter Psalm eingeschaltet (vergl. § 86, 3, 2). — Sodann pflegt der Verfasser alle Priester- und Levitenverhältnisse auf Anordnungen Davids zurückzuführen, die teils durch Salomo, teils wohl auch im Laufe der Zeit allmählich ins Leben getreten sind. — Nachrichten dieser Art dürfen nur mit großer Vorsicht geschichtlich verwertet werden.

Wie wenig man alle Nachrichten der Chronik ohne weiteres für geschichtlich glaubwürdig halten darf, zeigt sich besonders in ihrem Bericht über die Thronbesteigung Salomos in Kap. **28** und **29**. Hiernach stellt David selber dem Volke und den Großen in feierlicher Versammlung seinen Sohn Salomo als den von Gott erwählten Nachfolger vor und giebt ihm namentlich über den Bau des Tempels und dessen Einrichtung genaue Anweisungen. Die Thronbesteigung Salomos wird durch große Opferfeste gefeiert; von allen Großen und dem königlichen Hause ist er nach **29**, 24 anerkannt. Dagegen findet sich kein Wort von Adonia und seinem Anhange; die Erzählung stimmt also mit dem gewiß geschichtlichen Bericht in 1. Kön. **1** über den Hergang der Thronbesteigung Salomos nicht überein. — Gewaltsam wird vom Verfasser der Chronik auch die in 2. Sam. **21**, 19 enthaltene Nachricht beseitigt, daß Goliath von Elchanan aus Bethlehem besiegt worden sei, indem er in **20**, 5 an Stelle Goliaths den Bruder desselben setzt; vergl. § 38, 2.

Die in Kap. **22—26**. **28** f. enthaltenen Nachrichten über Davids Vorbereitungen zum Tempelbau sowie über die Ordnung der Priester- und Levitenverhältnisse rühren übrigens nicht vom Verfasser der Chronik her; vielmehr hat er sie in seiner Quelle, wahrscheinlich im Buch der Könige Judas und Israels, wenigstens teilweise vorgefunden. Der Anfang dieses Berichts hat sich am Schluß des 2. Buches Samuels erhalten. — In den hier berichteten Verhältnissen der Priester und Leviten spiegeln sich teilweise die Zustände zur Zeit des zweiten Tempels.

3. In der Geschichte Salomos 2. Chron. **1—9** sind unsre Bücher der Könige ausschließlich als Quelle verwertet. Auch hier hat der Chronist seine uns erhaltene Quelle nicht mit rechter Sorgfalt und Treue benutzt. Eine auf einer auffallenden Unkenntnis der historischen Verhältnisse und des älteren Sprachgebrauchs beruhende Textänderung findet sich z. B. in II. **9**, 21. Nach 1. Kön. **10**, 22 hatte Salomo ein Tarsisschiff, welches ihm alle drei Jahre Gold, Silber, Elfenbein, Affen und Pfauen brachte. Der Ausdruck Tarsisschiff kann nun an dieser Stelle nur überhaupt Bezeichnung eines

großen Schiffes sein, ein Ausdruck, der öfter vorkommt, vergl. Jes. 2, 16. 23, 1. Ps. 48, 8. 2. Kön. 22, 49. Nach 1. Kön. 9, 26—28 hatte dieses Schiff seine Station in Ezjon-Geber bei Elath am Roten Meer und fuhr nach Ophir. Der Verfasser der Chronik aber hat den Ausdruck mißverstanden von Schiffen, die wirklich nach Tarsis fuhren, und hat darum in II. 9, 21 frischweg geschrieben: „die Schiffe des Königs fuhren nach Tarsis"; dagegen die dazu nicht passende Bemerkung in 1. Kön. 9, 28, daß das Schiff nach Ophir gehen sollte, hat er unterdrückt. Denselben Mißverstand ließ der Verfasser sich bei dem Bericht über die Schiffe Josaphats in II. 20, 36 f. vergl. 1. Kön. 22, 49 zu Schulden kommen. — Ein Versehen, durch welches der Text sinnlos geworden ist, findet sich auch in II. 9, 12 vergl. 1. Kön. 10, 13. Statt der Darstellung des Chronisten: „außer dem, was sie zu dem Könige brachte" muß es vielmehr heißen: „und der König Salomo gab der Königin von Scheba alles ihr Wohlgefällige, was sie verlangte, außer dem was er ihr schenkte (nämlich ohne daß sie es begehrte) nach der Freigebigkeit des Königs Salomo;" statt כְּיַד setzt er אֶל. — Unverfänglicher ist die Erweiterung einzelner Reden durch anderswo entlehnte Worte. So ist z. B. in II. 6, 41 f. das Gebet Salomos durch Worte vergrößert, die aus Ps. 132, 8 ff. entlehnt sind. Dahin gehört auch die freie Komposition einer Rede wie II. 2, 2—5 im Interesse der Erbaulichkeit der Erzählung, vergl. 1. Kön. 5, 16—19. — Sinnlos ist dagegen der Zusatz in II. 2, 7, vergl. 1. Kön. 5, 20. In letzterer Stelle ist nur von Cedern die Rede, welche Hirams Knechte für Salomo auf dem Libanon hauen sollen, während nach dem Chronisten Salomo die Forderung stellt, daß Hiram ihm auch Sandelholz vom Libanon sende; dieses aber wächst dort gar nicht.

Mit der Tendenz des Verfassers hängt z. B. die Angabe zusammen: die Opfer, welche Salomo bei der Tempeleinweihung brachte, seien durch vom Himmel fallendes Feuer verzehrt worden, II. 7, 1 vergl. Lev. 9, 24; die Bücher der Könige wissen davon nichts. Ferner der Zusatz über die musikalische Mitwirkung der Leviten bei der Tempelweihe in II. 5, 11—13. Ebenso die Zusätze in II. 8, 12 f. In der Parallelstelle 1. Kön. 9, 25 ist gesagt, daß Salomo dreimal im Jahre Opfer darbrachte. Der Chronist aber nennt nicht nur die drei Wallfahrtsfeste als die Opferzeiten, sondern er fügt auch noch die täglichen, die Sabbaths- und die Neumondsopfer bei.

4. Auch in der Geschichte des Reiches Juda II. **10—36** sind unsre Bücher der Könige als Quelle benutzt. Jedoch hat der Verfasser hier manche Nachrichten aus dem ausführlicheren Werke „Geschichte der Könige Juda und Israels", das unter verschiedenen Titeln citiert wird und unserm Buch der Könige zu Grunde liegt (s. § 41), mitgeteilt. Vermöge dieser Quellenbenutzung bietet uns der Verfasser hier manche schätzbare geschichtliche Nachrichten. Auch eine Menge von Propheten, von denen wir sonst nichts wissen, wie Schemaja (**12**, 15), Iddo (**12**, 15. **13**, 22), Jehu, Sohn Chananis (**20**, 34), macht er namhaft. Aber auch hier müssen seine Angaben mit Vorsicht gebraucht werden; denn gerade hier ist seine Geschichtsdarstellung am meisten von seinen dogmatischen Anschauungen und von seiner Tendenz beeinflußt. Namentlich sind viele seiner Nachrichten über die Beobachtung der gottesdienstlichen Vorschriften des Gesetzes, die teilweise in direktem Widerspruch mit denen der Bücher der Könige stehen, wenig glaubwürdig. Dasselbe gilt von manchen Angaben, nach denen ein Unglück, welches einzelne Könige betraf, in gottesdienstlichen Versündigungen begründet gewesen sein soll. So sind z. B. die Nachrichten, daß schon Assa und Josaphat den Höhenkultus abgeschafft haben sollen, sicher ungeschichtlich, weil sie den ausdrücklichen Angaben der Bücher der Könige, ja auch den eignen Angaben der Chronik widersprechen (vergl. II. **14**, 2 ff. im Widerspruch mit **15**, 17. Ferner **17**, 6 im Widerspruch mit **20**, 33). — Unglaubwürdig ist der Bericht über einen von Abia mittelst der wunderbaren Wirkung des Blasens der heiligen Trompeten errungenen Sieg in II. **13**, 14 ff. — Zweifelhaft sind z. B. die Erzählungen von dem unbefugten Räuchern Ussias, dessen Strafe sein auch im Buche der Könige (II. **15**, 5) erwähnter Aussatz gewesen sein soll (II. **26**, 16 ff.); ferner die von der Bekehrung Manasses nach seiner Gefangenführung nach Babel und von der durch ihn vollzogenen Ausrottung des Götzendienstes (**33**, 11—17). Mit dieser Angabe steht im Widerspruch, daß Manasses Enkel Josia den Götzendienst im Lande wie in der Hauptstadt vorfand. Der Erzählung von Manasses Gefangenführung nach Babel mag etwas Geschichtliches zu Grunde gelegen haben; denn der assyrische König Asarhaddon führt auf einer uns erhaltenen keilschriftlichen Liste von 22 tributpflichtigen Königen, die er entbot, auch den Manasse als Minasi sar Yahudi auf (vergl. Eb. Schrader, die Keilinschriften und das A. T., S. 228). Möglich ist aber auch, daß der Chronist in der

Gefangenführung Manasses gerade nach Babel die nächste Erfüllung der in Jes. **39**, 6 f. enthaltenen Weisſagung fand und daß die Erzählung über des Königs Bekehrung deſſen Rückkehr aus Babel theokratiſch-pragmatiſch erklären ſollte. — Ebenſo verhält es ſich mit der Nachricht von Amazias Abgötterei (II. **25**, 14 ff.), welche anſcheinend nur das Unglück dieſes Königs im Kriege mit Joas von Israel erklären ſoll. — Das alles ſind Angaben, von denen die Bücher der Könige nichts wiſſen.

Auch iſt der in II. **20** enthaltene Bericht über den Sieg Joſaphats über die Moabiter und Ammoniter kein treu geſchichtlicher, ſondern ein ſagenhaft-wunderbarer, wenn er nicht gar bloß eine Umarbeitung der in 2. Kön. **3**, 4 ff. berichteten Erzählung iſt. Und die den Königen und Propheten in den Mund gelegten Reden ſind im Inhalt und teilweiſe ſogar im Ausdruck einander ſo ähnlich, daß man es alsbald erkennt, wie der Verfaſſer ſie ſelbſt komponiert hat. Ganz umgearbeitet iſt aber in II. **23** die in 2. Kön. **11** berichtete Geſchichte des Sturzes Athaljas, ſodaß darin die Leviten eine große Rolle ſpielen.

Aber wenn auch manche Erzählungen nach Vergleichung der Bücher der Könige als ungeſchichtlich betrachtet werden müſſen und die Glaubwürdigkeit andrer Erzählungen wenigſtens zweifelhaft wird, ſo darf man doch nicht ſo weit gehen, mit de Wette die meiſten neuen Nachrichten des Verfaſſers als bloße tendenziöſe Erfindungen zu betrachten. Gewiß hat er vieles aus ſeinen Quellenſchriften entnommen, und auch für ſolche Erzählungen, welche ſeiner Tendenz unmittelbar dienen, hat er gewiß weitaus in den meiſten Fällen wenigſtens geſchichtliche Anhaltepunkte in ſeinen Quellenſchriften vorgefunden. Im Laufe der Zeit war die Überlieferung umgebildet worden, und in dieſer veränderten Geſtalt lag ſie dem Chroniſten in dem „Buch der Könige Juda und Israel“ bereits vor.

5. Das Verhältnis der Chronik zu den Büchern Esra und Nehemia. Sehr wahrſcheinlich iſt, daß derſelbe Verfaſſer, welcher die Chronik geſchrieben hat, auch der letzte Bearbeiter der Bücher Esra und Nehemia iſt, daß dieſe beiden Bücher mit der Chronik zuſammen ein Geſchichtswerk gebildet haben und erſt ſpäter in drei Bücher geſondert worden ſind.

Einen ſolchen Zuſammenhang der Chronik mit dem Buche Esra hat ſchon Movers behauptet, indem er die ältere Anſicht, nach welcher Esra

der Verfasser dieser beiden Bücher sein sollte, dahin modificierte, daß ein und derselbe Schriftsteller beide Bücher als ein zusammenhängendes Werk geschrieben habe. — Die Zusammengehörigkeit der drei Bücher Chronik, Esra und Nehemia ist anerkannt und nachgewiesen von Zunz, gottesdienstliche Vorträge der Juden, Berlin 1832, S. 18 ff., Ewald, Bertheau, Bleek u. a.

Die Geschichtsbetrachtung und -behandlung ist in allen drei Büchern so sehr dieselbe, auch sind sie in Darstellung und Sprache einander so verwandt, daß schon hierdurch allein die Identität des Verfassers der Chronik mit dem letzten Bearbeiter der Bücher Esra und Nehemia sehr wahrscheinlich wird, vergl. Bertheau, Kommentar, S. XV—XX.

Dazu kommt ferner, daß mehrere Stellen in der Chronik darauf hinweisen, daß der Verfasser auch noch über die nachexilische Zeit berichten wollte. Darauf deutet schon die Hervorhebung Serubabels in der Stammtafel des Hauses Davids und die Angabe seiner Nachkommenschaft (I. **3**). Ferner scheint die Aufzeichnung der hohenpriesterlichen Linie in I. **5**, 30—41 auf die Angabe über die Abkunft Esras (Esr. **7**, 1 ff.) vorbereiten zu sollen. — Besonders aber ist hervorzuheben, daß die zwei letzten Verse der Chronik gar keinen wirklichen Abschluß des Werkes bilden. Das Hauptinteresse, von welchem die Geschichtsschreibung des Verfassers beseelt ist, ist das Interesse an dem gesetzlich geordneten Gottesdienst und an der theokratischen Stellung der Priester und Leviten. Da kann denn sein Werk unmöglich mit der Nachricht geschlossen haben, daß Cyrus den Juden die Heimkehr erlaubt und sie zum Wiederaufbau des Tempels aufgefordert habe. Notwendig mußte er auch von der Rückkehr der Exulanten und dem Bau des Tempels berichten. Die letzten Worte seines uns vorliegenden Werkes lauten so abgebrochen, daß sie unmöglich den wirklichen Schluß des Buches der Chronik bilden konnten.

Dazu kommt endlich der Umstand, daß die zwei letzten Verse des Buchs der Chronik II. **36**, 22 f. wörtlich gleichlautend auch den Anfang des Buches Esra bliden. Nur wird der in der Chronik abgebrochene Satz in Esr. **1**, 3 zu Ende geführt. Es war dies eine Gewohnheit der Abschreiber, dem Schluß eines Buches die Anfangsworte des nächsten Buches hinzuzufügen, um die Fortsetzung zu sichern, vergl. Nestle, zur Frage nach der ursprünglichen Einheit der Bücher Chronik, Esra und Nehemia, Stud. u. Krit. 1879,

H. 3, S. 517 ff.[1]) So hat man bei Trennung unsres Werkes zunächst in zwei, später in drei Bücher jene zwei Verse sowohl als Schluß der die vorexilische Zeit behandelnden Chronik als auch als Anfang der beiden die nachexilische Zeit behandelnden Geschichtsbücher (Esra und Nehemia) stehen lassen, um den ursprünglichen Zusammenhang beider Bücher auch äußerlich anzudeuten. — Natürlich rührt die Anfügung des Abschnittes Esr. **1**, 1—3 an den Schluß der Chronik nicht von dem Verfasser des Buches, sondern von demjenigen her, der das ursprünglich von 1. Chron. **1** bis Neh. **13** reichende große Geschichtswerk in mehrere Teile zerlegt hat. Diese Trennung selbst aber erfolgte wohl bei der Aufnahme dieser Schriften in den Kanon, indem man an erster Stelle den zweiten Teil des ganzen Werks, die Bücher Esra und Nehemia, als Fortsetzung der Geschichtserzählung der vorderen Propheten aufnahm, den ersten Teil dagegen, die Chronik, als bloßes Supplement der vordern Propheten erst darauf folgen ließ.

Unwahrscheinlich ist die Ansicht Bleeks, daß der Verfasser der Chronik selbst zuerst nur die Bücher Esra und Nehemia als Fortsetzung der Erzählung der geschichtlichen Werke im Anschluß an die Bücher der Könige redigiert habe; erst später habe er die Chronik geschrieben und dabei die Anfangsverse des Buches Esra als Schluß dieses zweiten Werkes herübergenommen.

Litteratur.

Chr. B. Michaelis in den annotat. uberiores in Hagiographa ed. J. H. Mich., Halle 1719. 20. Bd. III. Bertheau, 15. Liefg. des kurzgefaßten exegetischen Handbuchs 1854; 2. Aufl. 1873. Keil, Kommentar 1870.

---

[1]) So findet sich auch im cod. Vatic. am Ende des 1. Buches der Könige der Anfang des 2. Buches. Ebenso in zwölf andern Handschriften der Septuaginta. Auch das Ende des 3. Buches der Könige ist im cod. Vatic. gleichlautend mit dem Anfang des 4. Buches der Könige. Dasselbe wiederholt sich am Ende des 1. Buches der Chronik, und zwar ist der Vers 2. Chron. **1**, 1 mit drei Varianten angefügt, sodaß ersichtlich ist, daß schon die Vorlagen der Abschreiber Verschiedenheiten aufwiesen.

Kapitel III.

Die Bücher Esra und Nehemia.

§ 108.

Inhalt derselben.

1. Beide Bücher bildeten ursprünglich ein Buch oder vielmehr, da das Buch Nehemia auch im hebräischen Text wie in den alten Übersetzungen eine besondre Überschrift hat, zwei Teile eines Buches. Der Talmud (Traktat baba bathra fol. 14 c. 2), die Masora, die ältesten christlichen Verzeichnisse des Kanons, der cod. Alexandr. und Frederico-Aug. der Septuaginta zählen sämtlich nur ein Buch Esra. Die Kirchenväter wie Origenes, Epiphanius, Hieronymus unterscheiden die beiden Teile als Esra I und II. Der cod. Vaticanus der Septuaginta geht sogar ohne alle Trennung auf einer und derselben Linie von Esra zu Nehemia über und bezeichnet den Schluß unsres Buches Nehemia wie auch die Seitenüberschriften überall mit ἔσδρας β; dagegen ἔσδρας α ist ihm der apokryphische Esra. Nur die ed. Rom. der Septuaginta trennt beide Bücher. Auch in der ed. Sixtina ist die Zusammengehörigkeit beider Bücher durch die Überschrift der Seiten ἔσδρας oder ἔσδρας β im Buche Nehemia angedeutet (ἔσδρας α gilt ebenfalls als apokryph). Auch in den hebräischen Handschriften und alten Ausgaben bilden die zwei Bücher vielfach nur ein Buch, und in manchen geschieht der Übergang von dem einen Buch ins andre auf derselben Linie. Die Juden nennen beide Bücher zusammen das Buch Esra. Unser masoretischer Text dagegen trennt die beiden Bücher. Vergl. Nestle, zur Frage nach der Einheit der Bücher Chronik, Esra und Nehemia, Stud. u. Krit. 1879, H. 3, S. 517 ff.

Der Inhalt der Bücher ist im allgemeinen die Geschichte der Wiederherstellung des jüdischen Staats von der Zeit Serubabels an, der im ersten Jahre des Cyrus (538/7) mit einer Schar Exulanten nach Palästina zurückkehrte, bis zur Zeit Nehemias, und zwar bis zum 32. Jahre des Königs Artaxerxes Longimanus. — Die Sprache ist teils hebräisch, teils aramäisch. In letzterem Dialekt sind geschrieben die Abschnitte Esr. 4, 8—6, 18 und 7, 12—26.

2. Das Buch Esra zerfällt in zwei Teile: Kap. **1—6** und Kap. **7—10**.

Teil 1. a) Auf die von Cyrus im ersten Jahre seiner Regierung gegebene Erlaubnis hin zieht alsbald eine Schar Exulanten, die aus Judäern, Benjaminiten, Priestern und Leviten besteht, unter Anführung Scheschbazars d. i. Serubabels nach Jerusalem zurück, um den Tempel wiederzubauen. Dazu giebt Cyrus ihnen die geraubten Tempelgeräte wieder mit (Kap. **1**). — Es folgt ein Verzeichnis dieser zurückgekehrten Exulanten und eine Notiz über freiwillige Beiträge zum Tempelbau (Kap. **2**). Darauf wird erzählt, wie zuerst ein Altar gebaut und der gesetzliche Opferkult wieder eingerichtet, sodann im zweiten Jahre nach der Rückkehr der Grund zu dem Tempel gelegt wird (Kap. **3**).

b) Die Samaritaner wollen sich am Tempelbau beteiligen, werden aber abgewiesen und hindern darum das Unternehmen während der ganzen Regierungszeit des Cyrus bis zur Regierung des Darjavesch (d. i. Darius), **4**, 1—5. In V. 6 f. wird bemerkt, die Samaritaner hätten im Anfang der Regierung des Achaschverosch eine Anklageschrift gegen die Bewohner Judas und Jerusalems verfaßt, und zur Zeit des Königs Artachschaschta hätten Bislam, Mithredath, Tabeel u. a. einen aramäischen Brief an den König gerichtet. — In aramäischer Sprache folgt sodann ein Brief eines Befehlshabers Rehum und eines Schreibers Simsai an den König Artachschaschta, in welchem im Namen der persischen Beamten in Samaria nicht der Tempelbau, sondern die Erbauung der Mauern und die Befestigung Jerusalems als für den König gefährlich dargestellt wird, **4**, 8—16. Darauf gebietet der König, den Weiterbau zu hindern, und die persischen Beamten thun demgemäß, **4**, 17—23. Schließlich wird in V. 24 bemerkt, der Tempelbau habe aufgehört bis zum zweiten Jahre des Darius.

c) Weiter wird erzählt, wie unter Darius Serubabel und Josua, ermuntert durch die Propheten Haggai und Sacharja, den Tempelbau wieder aufnahmen. Auf einen Bericht des persischen Statthalters Thatnai und nach Auffindung der Urkunde, in welcher Cyrus den Tempelbau erlaubt hatte, gestattet Darius den Weiterbau und gebietet, die Juden dabei zu unterstützen. Der Tempel wird im sechsten Jahre des Darius vollendet und feierlich eingeweiht, **5**, 1—**6**, 18. Darauf halten die Juden zum erstenmale wieder mit großer Freude das Passah, **6**, 19—22.

Teil 2. Kap. **7—10**. Mit den Worten: „und nach diesen Geschichten" an den vorigen Teil anschließend erzählt der zweite Teil die Geschichte des jüdischen Priesters und Gesetzeskundigen Esra, der im siebenten Jahre Artachschaschtas (im Jahre 458) mit Erlaubnis und Unterstützung des Königs einen zweiten Zug von einigen tausend Exulanten nach Jerusalem zurückführte. Der darauf bezügliche Brief des persischen Königs (**7**, 12—26) ist in aramäischer Sprache mitgeteilt; das übrige ist hebräisch geschrieben. — Kap. **8** enthält ein Verzeichnis der Familienhäupter, welche mit Esra zurückkehrten, sowie einen Bericht über den Zug und die Ankunft in Jerusalem. Kap. **9** und **10** enthält ein Bußgebet Esras

wegen der Mischehen der Israeliten und sogar der Priester mit heidnischen Frauen, sowie einen Bericht über die von ihm betriebene Entfernung dieser Frauen. — Am Anfang in 7, 1—11 und am Schluß in Kap. 10 ist von Esra in dritter Person die Rede; dazwischen aber in 7, 27—9, 15 redet er von sich in erster Person.

Zunächst ist zum Buche Esra folgendes zu bemerken:

1) Das Buch beginnt mit dem Worte „und", וּבִשְׁנַת, und schließt damit an das vorausgehende Buch der Chronik an, s. § 107, 5.

2) Der an den König Artachschaschta gerichtete Brief veranlaßt den Gebrauch der aramäischen Sprache von 4, 8 an; dieselbe wird indes beibehalten bis 6, 18. Mit 6, 19 tritt die hebräische Sprache wieder ein, obschon sich der Inhalt der letzten Verse des Kap. 6 eng an das unmittelbar Vorausgehende anschließt. Vielleicht mochte man über das heilige Passahfest nicht gern in aramäischer Sprache berichten. Auch der Brief des persischen Königs Artaxerxes in 7, 12—26 ist in aramäischer Sprache mitgeteilt.

3) Während überall sonst von den Juden in dritter Person gesprochen ist, kommt an einer Stelle, in 5, 4 die erste Person Plur. vor: „darauf sagten wir (die Juden in Jerusalem) ihnen (den persischen Beamten) die Namen der Männer."

4) Der Name des persischen Königs Koresch, der in 5, 13 König von Babel genannt ist, bezeichnet den Cyrus, der 538 v. Chr. Babylon eroberte und bis 529 regierte. Darjavesch, der 6, 22 König von Assyrien genannt wird, unter welchem der Tempelbau fortgesetzt und vollendet wird, ist Darius Hystaspis (521—485); der Tempel ist also im Jahre 515 vollendet worden. — Streitig dagegen ist, wen man unter den beiden andern im Buche Esra genannten Königen Achaschveroschund Artachschaschta zu verstehen hat. Nach Kap. 4 scheinen sie zwischen Koresch und Darius gesucht werden zu müssen. Darum haben manche wie Gesenius, Winer, Ewald, Hitzig u. a. unter Achaschveroschden Kambyses (529—521) verstanden; auch an Pseudosmerdis (521) hat man gedacht. — Indes sind diese Annahmen sicher falsch. Über Kap. 4 s. unten Nr. 5. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Achaschveroschder auch im Buche Esther vorkommt, Xerxes ist. Im Altpersischen lautet der Name nämlich teils Kheschwerschoder Kschwerschе (d. h. nach Pott rex regum), teils Khschyarscha; dem ersteren Wort entspricht offenbar die hebräische Form Achaschveroschdem letzteren die griechische Form Xerxes. Somit ist Achaschveroschkein Vorgänger

des Darius, sondern sein Nachfolger, der von 485—465 regierte. — Artachschaschta ferner, der außer Esr. 4, 7 ff. auch 7, 1 ff. Neh. 2, 1 ff. 5, 14. 13, 6 erwähnt wird, ist der Nachfolger des Xerxes, der von 465—424 regierende Artaxerxes Longimanus. Im Altpersischen lautet nämlich sein Name Artakhschathra. An einen andern Artaxerxes kann aber nicht gedacht werden. Jedenfalls kann Artaxerxes Mnemon (405—359) nicht gemeint sein; denn im 20. Regierungsjahre des Artachschaschta war ein Enkel Josuas, des Zeitgenossen Serubabels, Eljaschib, Hoheprieſter (Neh. 3, 1; vergl. 12, 10). Es können daher keine 150 Jahre zwischen Cyrus und dem 20. Regierungsjahre des Artachschaschta liegen. Somit kann letzterer kein anderer als Artaxerxes Longimanus sein.

5) In Kap. 4, 1—5 ist vom Unterbleiben der Fortsetzung des Tempelbaues bis zum zweiten Regierungsjahre des Darius infolge der Intriguen der Samaritaner die Rede; sodann in V. 6—23 von Anklagen, welche die Samaritaner bei Achaschveroſch und Artachschaschta gegen die Juden erhoben haben. Wenn nun in V. 24 als Folge dieser Anklagen unter Anknüpfung an V. 5 wieder angegeben ist, daß der Tempelbau bis zum zweiten Jahre des Darius liegen geblieben sei, so muß sich der Schriftsteller hier ein geschichtliches Versehen haben zu Schulden kommen lassen. Der Tempelbau wurde ja bereits im sechsten Jahre des Darius vollendet; der Zweck und Erfolg, den die Samaritaner mit ihrer Klageschrift über die Juden bei den Königen Xerxes und Artaxerxes Longimanus beabsichtigten, kann also nicht die Hinderung des Tempelbaues gewesen sein. In der That ist auch in dem im Buche Esra (4, 9 ff.) mitgeteilten Briefe an Artaxerxes und in dem darauf erfolgenden Bescheide nicht vom Baue des Tempels, sondern vom Baue der Mauern und von der Befestigung Jerusalems die Rede. Der Schriftsteller aber hat offenbar die auf den Bau der Mauern sich beziehenden Dokumente irrtümlich mit auf den Tempelbau bezogen, indem er von der falschen Ansicht ausging, daß Achaschveroſch und Artachschaschta vor Darius regiert haben, ein Irrtum, der auch im ersten Targum zu Esth. 1, 1 vorkommt. Das ganze Stück 4, 6—23 ist also eine sachlich und chronologisch an unrechter Stelle stehende Episode. — Auch in 5, 3. 9 und 6, 14 f. ist der Tempelbau und der einer späteren Zeit angehörige Bau der Befestigungsmauern miteinander in einer Weise verbunden, welche zeigt, daß der Schriftsteller sich über die chronologische Aufeinanderfolge der Ereignisse nicht recht klar war.

3. Das zweite Buch hat die besondre Überschrift: דִּבְרֵי נְחֶמְיָה בֶּן־חֲכַלְיָה. Nehemia, der Mundschenk des Königs Artaxerxes Longimanus, redet in diesem Buche von sich in erster Person.

1) Nehemia erzählt, wie er auf die Nachricht von der unglücklichen Lage seiner Volksgenossen in Jerusalem hin im 20. Jahre des Königs Artachschaschta (445) nach Jerusalem zog, mit Vollmachten des Königs versehen; wie er dort trotz der Anfeindungen persischer Beamter, namentlich des Choroniters Sanballat, den Bau der Mauern und der Thore vollendet und während seines zwölfjährigen Statthalteramts (bis zum 32. Jahre Artachschaschtas) uneigennützig für das Wohl seines Volkes, namentlich der Armen in demselben, gesorgt habe (1—7, 3). Weiter berichtet er, wie er beschlossen habe, ein Verzeichnis der noch spärlichen Bevölkerung Jerusalems anfertigen zu lassen. Da habe er ein Geschlechtsverzeichnis derjenigen vorgefunden, welche mit Serubabel nach Jerusalem gekommen waren; dieses teilt er mit. Es ist eine andre Recension desselben Verzeichnisses, welches auch in Esr. 2 steht; von letzterem weicht es in einigen Namen und in den Zahlen der Mitglieder einzelner Geschlechter ab, während es sonst wörtlich damit übereinstimmt (7, 4—73a).

2) In 7, 73b—10 folgt ein Bericht über eine gottesdienstliche Feier, welche Esra veranstaltete, bei der auch Nehemia eine hervorragende Rolle spielte. Im siebenten Monat las Esra dem in Jerusalem versammelten Volke das mosaische Gesetz feierlich vor und ließ dasselbe das Laubhüttenfest feiern und einen Bußtag halten. Zuletzt verpflichtete er das Volk feierlich auf das Gesetzbuch. — Von Esra und Nehemia ist hier in dritter Person die Rede. Indes in 10, 1. 31 ff. kommt wieder wie in Esr. 5, 4 die kommunikative Form der ersten Person Plur. vor.

3) Kap. 11—13 schließt sich eng an 7, 73a an. Kap. 11 enthält ein Verzeichnis der Bewohner Jerusalems und anderer Städte, in denen die Israeliten wohnten; es ist ein Parallelabschnitt zu 1. Chron. 9. In Kap. 12 folgen mehrere Verzeichnisse von Vorstehern der Priesterklassen; es sind Listen sowohl derjenigen Priester und Leviten, die mit Serubabel und Josua nach Jerusalem zurückkehrten, als auch derjenigen, welche unter dem Hohenpriester Jojakim, dem Sohne Josuas, lebten, sowie derer aus der Zeit Nehemias und Esras. — In 12, 27—43 wird dann über die Einweihung der Stadtmauern berichtet; in V. 44—47 über die Bestellung von Männern zur Erhebung und Aufbewahrung der heiligen Abgaben. Kap. 13 schließt mit dem Bericht über die Ausscheidung der Ausländer aus dem Volke und über mehrere Reformen, welche Nehemia ausführte, nachdem er im 32. Jahre des Artaxerxes eine Reise zum Könige gemacht hatte und wieder zurückgekehrt war. Namentlich sorgte er für die ordnungsmäßige Ablieferung und Verwendung der Tempelabgaben und für die Heiligung des Sabbaths und steuerte den Mischehen mit Ausländerinnen.

Von 12, 27 an erzählt Nehemia wieder in erster Person; aber in 12, 47 ist auch in dritter Person von ihm die Rede.

Wenn es hier heißt: „und ganz Israel gab zur Zeit Serubabels und zur Zeit Nehemias Gebühren für die Sänger", so geht aus dieser Stelle deutlich hervor, daß sie von einem nach der Zeit Nehemias lebenden Verfasser herrühren muß.

§ 109.

Die Entstehung der Bücher Esra und Nehemia.

I. Schon aus der soeben gegebenen Analyse des Inhalts dieser Bücher erhellt, daß sie unmöglich von Esra geschrieben sein können, wie der Talmud und einige Kirchenväter angeben. Ebensowenig aber kann auch die orthodoxe Ansicht richtig sein, nach welcher das Buch Esra so, wie es vorliegt, ganz von Esra und das Buch Nehemia ganz von Nehemia geschrieben sein soll (Hävernick, Keil u. a.). Vielmehr liegt uns hier das Werk eines der Zeit Esras und Nehemias schon ferner stehenden Redaktors vor, der mit dem Verfasser der Chronik identisch ist (vergl. § 107, 5). Dafür sprechen hauptsächlich folgende Gründe:

1. Esra hätte den Abschnitt Esr. **4**, 6—23 nicht in einem sachlich und chronologisch so unpassenden Zusammenhange schreiben und eine solche Unkenntnis der Aufeinanderfolge der persischen Könige verraten können. Man kann sich hier nicht damit helfen, daß man die Stelle für ein Einschiebsel von späterer Hand erklärt und **5**, 1 unmittelbar an **4**, 5 anschließt. Denn einmal zeigt sich auch in **5**, 3. 9. **6**, 14 f. die Unklarheit des Schriftstellers über das chronologische Verhältnis des Tempelbaues und des Baues der Stadtmauern; und sodann ließe sich bei dieser Annahme gar nicht erklären, wie der Verfasser dazu kam, in **5**, 1 ff. statt in hebräischer in aramäischer Sprache fortzufahren, während sich dieser Übergang einfach erklärt, wenn das bezeichnete Stück von ihm selbst herrührt, indem der aramäische Brief Artachschaschtas diesen Übergang veranlaßt hat. Jenes sachliche und chronologische Versehen ist aber nur bei einem Schriftsteller möglich gewesen, der geraume Zeit nach Esra lebte.

2. In Esr. **7**, 1—10 kommen manche Züge vor, die Esra selber nicht geschrieben haben kann. Dahin gehört, was in V. 6 und 10 zu seinem Lobe gesagt ist; besonders aber seine Genealogie in **7**, 1—5, die zwar bis auf Aaron zurückgeführt wird, indes den Vater und Großvater Esras, wie 1. Chron. **5**, 40 zeigt, übergeht.

Hätte Esra selbst seine Genealogie angegeben, so hätte er doch gewiß seinen Vater Josua und seinen Großvater Jozadak nicht mit Stillschweigen übergehen können.

3. Im Buche Nehemia unterbricht der Abschnitt **7**, 73b—**10**, 40 den Zusammenhang zwischen **7**, 73a und **11**, 1. Auch unterscheidet er sich durch den ganzen Charakter der Darstellung bestimmt von dem Vorausgehenden und Folgenden. Von Nehemia selbst ist in diesem Abschnitt in dritter Person die Rede (**8**, 9. **10**, 2). Bei dem genauen Anschluß des **11**. Kap. an **7**, 73a kann man nur urteilen, daß ein späterer Redaktor die zwischenliegenden Kapitel eingeschaltet hat.

4. In **12**, 26. 47 wird auf die Zeit Nehemias als auf eine vergangene zurückgeblickt. In **12**, 10 f. wird ein Urenkel jenes Eljaschib, welcher zur Zeit der Ankunft Nehemias in Jerusalem Hoherpriester war, erwähnt. Sein Name ist Jaddua, und im Sinne des Verzeichnisses war er ohne Zweifel Hoherpriester. Nach Josephus (Antiqu. **11**, 7, 8) war dieser Jaddua noch zur Zeit Alexanders des Großen Hoheprieſter. Da es nun nicht glaublich ist, daß Nehemia noch einen Urenkel Eljaschibs als Träger des hohenpriesterlichen Amtes hat erleben können, so ergiebt sich die Folgerung, daß der Verfasser des Buches erst dem vierten Jahrhundert gegen Ende der persischen Herrschaft angehört.

II. So gewiß die beiden Bücher in ihrer uns vorliegenden Gestalt aus der Hand eines einer späten Zeit angehörigen Redaktors, nämlich des Verfassers der Chronik, stammen, so gewiß ist auf der andern Seite, daß uns in denselben eigenhändige Aufzeichnungen Esras und Nehemias sowie einige andre alte Urkunden erhalten sind:

1. Eine eigenhändige Aufzeichnung Esras liegt dem zweiten Teile des Buches Esra Kap. **7—10** zu Grunde. Unverändert hat der Redaktor aus demselben den Abschnitt **7**, 12—**9**, 15 aufgenommen. Hier redet Esra von sich in erster Person. Auch durch die Schreibart unterscheidet sich dies Stück von dem ersten Teile (vergl. de Wette, Einleitung, 8. Ausg., § 235 g); und es enthält so genaue Angaben, wie sie nur ein Zeitgenosse geben konnte. Den Anfang der Aufzeichnung Esras hat der Redaktor unterdrückt oder stark überarbeitet; denn der Abschnitt **7**, 1—11 rührt jedenfalls fast ganz von dem Redaktor her.

Den Stücken Esr. **10** und Neh. **7**, 73b bis **10**, 40 liegt wahrscheinlich die Denkschrift Esras ebenfalls zu Grunde; jedoch sind diese Stücke stark von dem Redaktor überarbeitet.

Esr. **10** hängt eng mit dem von Esra selbst geschriebenen Kap. **9** zusammen. Jedoch ist hier von Esra in dritter Person die Rede; gewöhnlich wird er genannt „Esra der Priester". Diese Bezeichnung sticht sehr ab gegen das einfache „ich", in welchem Esra in Kap. **8** und **9** von sich erzählt. Darum ist nicht mit de Wette, Bleek u. a. anzunehmen, daß Esra der Verfasser des Kap. **10** sei. Das Verzeichnis der Priester, welche ausländische Frauen hatten, kann andererseits nur aus der Aufzeichnung eines Zeitgenossen stammen. Am einfachsten und wahrscheinlichsten ist jedenfalls die Annahme, daß dies Kapitel zwar von dem Redaktor geschrieben ist, daß ihm aber die Denkschrift Esras zu Grunde liegt.

Das Stück Neh. **7**, 73b—**10**, 40 unterbricht, wie gezeigt, den Zusammenhang und ist zwischen Neh. **7** und **11** eingeschoben. Seinem Inhalte nach ist dasselbe eine Fortsetzung der mit Esr. **10** abgebrochenen Geschichte Esras. Auch ist der Bericht so anschaulich und geht so sehr ins Detail ein, daß er auf Aufzeichnungen eines Zeitgenossen hinzudeuten scheint. In Neh. **10** steht eine Liste der Untersiegler der Bundesverpflichtung auf das Gesetz; diese Liste kann wohl nur eine gleichzeitige Urkunde sein. Es mögen in den Namen einzelne Korruptionen des Textes vorhanden sein; aber die Ansicht de Wettes, daß die ganze Liste nur ein späteres Machwerk sei, ist gewiß unrichtig. Nun kommt auch noch in **10**, 1. 31. 33. 40 die kommunikative erste Person Plur. vor, sodaß also der Erzähler wie aus persönlicher Teilnahme redet. Darum halten Hävernick, Bleek u. a. Esra selbst für den Verfasser dieses Stückes. Das aber ist schwerlich richtig. Inhalt und Darstellungsweise desselben sind verschieden von Esr. **8** und **9**, dagegen nahe verwandt mit der Chronik. Der Anfang **7**, 73b und **8**, 1 stimmt wörtlich überein mit Esr. **3**, 1. Die Sprachеigentümlichkeiten des Abschnittes Esr. **7**, 12—**9**, 15 kommen hier nicht vor; das Gesetz heißt wie im ersten Teile des Buches Esra „Gesetz Mosis", nicht wie in der Denkschrift Esras „Gesetz (oder Gebote) Gottes". Man wird darum anzunehmen haben, daß der Redaktor der Verfasser dieser Kapitel ist, daß er aber dabei allerdings ebenso wie in Esr. **10** die Denkschrift Esras benutzt hat, in welcher sich an den Inhalt von Esr. **10** der Inhalt von Neh. **7**, 73b—**10**, 40 anschloß.

Der Grund, aus welchem der Redaktor bei seiner Überarbeitung auseinanderriß, was in der Denkschrift Esras beisammenstand, indem er ein größeres Stück Neh. **1**—**7**, 73a aus der Denkschrift Nehemias (s. unten) zwischen einschob, ist gewiß darin zu suchen, daß in dem letzten Teile der Denkschrift Esras auch Nehemia als in hervorragender Weise mithandelnde Person erwähnt ist (Neh. **8**, 9. **10**, 2), während zuvor noch nichts von ihm berichtet war. Der Redaktor sah sich dadurch veranlaßt, der Überarbeitung des letzten Teils der

Denkschrift Esras den Bericht über die erste Anwesenheit Nehemias in Jerusalem vorausgehen zu lassen.

2. Eine eigenhändige Denkschrift Nehemias liegt unverändert vor in Neh. **1**, 1—**7**, 73ª. **11**. **12**, 27—43. **13**, 4—31. Nehemia erzählt hier von sich in erster Person, und zwar in höchst eigentümlicher Weise, die seinen thatkräftigen Charakter, aber auch in dem naiven Selbstruhm viel Selbstbewußtsein und in den häufig wiederholten Bitten, Gott möge ihm zum Besten gedenken, was er an seinem Volke gethan habe, kein geringes Vertrauen auf die Geltung seiner Verdienste vor Gott bekundet (vergl. z. B. Stellen wie **5**, 19. **13**, 14. 22. 31). Auch sonst haben diese Aufzeichnungen Nehemias in Sprache und Darstellung viel Eigentümliches: Der Gottesname Elohim ist herrschend, vergl. **2**, 8. 12. 18. 20. **3**, 36. **5**, 13. **6**, 9. 14. 16. **7**, 5 u. s. w.; nur die Stellen **1**, 5. 11. **4**, 8 machen eine Ausnahme. Eigentümlich sind die Ausdrücke חֹרִים und סְגָנִים, nobiles et proceres, vergl. **2**, 16. **4**, 8. 13. **5**, 7. 17. **6**, 17. **7**, 5. **12**, 40. **13**, 11. — Das genealogische Verzeichnis in Neh. **7**, 6—73ª ist, wie Nehemia selbst bemerkt, nicht von ihm verfaßt, sondern ist eine ältere, von ihm aufgefundene Urkunde.

3. Die übrigen Stücke in beiden Büchern rühren im wesentlichen von dem Redaktor her. Namentlich hat derselbe geschrieben:

a) den ersten Teil des Buchs Esra, Kap. **1**—**7**, 11. Dabei hat er aber in Kap. **2** dieselbe alte Urkunde, welche Nehemia noch als eine einzelne vorfand (vergl. Neh. **7**, 5 ff.), eingerückt. Die Briefe an den König Artachschaschta und von demselben in **4**, 8—22 hat er dagegen schwerlich aus einem zusammenhängenden Geschichtswerk entnommen; sonst wäre der sachliche und chronologische Verstoß in Kap. **4** kaum möglich gewesen. Vorgefunden hat er aber diese Schriftstücke; das zeigt eben der Charakter des **4**. Kap. Auch erklärt sich so der Übergang zur aramäischen Sprache am einfachsten.

Unrichtig ist die Annahme von Eichhorn, Hävernick, Keil, de Wette u. a., das aramäische Stück **4**, 8—**6**, 18 sei eine besondre Schrift gewesen, die der Redaktor eingerückt habe. Das Stück ist gar nicht so abgerundet, daß es eine besondre Schrift gewesen sein könnte. Eher ließe sich mit Movers und Ewald annehmen, es sei ein Bruchstück aus einem aramäisch geschriebenen Geschichtswerk. Aber wahrscheinlicher ist es, daß der Übergang zur aramäischen Sprache hier ebenso veranlaßt ist wie in Dan. **2**, 4, obwohl das Aramäische in Esr. **4**, 8 schon beginnt, ehe die Urkunde selbst mitgeteilt wird.

Ob die Edikte des Cyrus und Darius in **1**, 2 ff. **5**, 13 ff. **6**, 3—12 authentische Urkunden sind, ist sehr zweifelhaft. Namentlich das Edikt

des Darius kann nicht wohl so gelautet haben, wie der Verfasser mitteilt. Wenigstens ist es sehr unwahrscheinlich, daß Darius nach **6**, 11 f. die Könige und Völker verflucht haben soll, welche es wagen würden, den Tempel in Jerusalem zu zerstören.

b) Auf seinen eignen Bericht über die Zeiten Serubabels ließ der Redaktor die Geschichte Esras folgen. Mit **6**, 19—22 ging er von der aramäischen wieder zur hebräischen Sprache über, in welcher Esras Schrift verfaßt war. Dann schrieb er als Einleitung zur Geschichte Esras den Abschnitt **7**, 1—11, um danach ein Stück aus Esras Denkschrift in dem Abschnitt **7**, 12—**9**, 15 unverändert und ein andres Stück in Kap. **10** in Überarbeitung mitzuteilen.

c) Hierauf ließ er unverändert ein größeres Stück aus der Denkschrift Nehemias, selbst mit Beibehaltung der Überschrift, in Neh. **1**, 1—**7**, 73[a] folgen.

d) Dann schob der Redaktor seine Überarbeitung des letzten Stückes der Denkschrift Esras in Neh. **7**, 73[b]—**10**, 40 ein.

e) Er schloß sein Werk mit dem Schluß der Denkschrift Nehemias, schob aber mehrere Zusätze ein. Zu letzteren Zusätzen gehört die bis herab auf den Hohenpriester Jaddua, den Urenkel des mit Nehemia gleichzeitigen Hohenpriesters Eljaschib, geführte Liste von Priestern und Leviten (Neh. **12**, 1—26). Die Quelle, aus welcher der Redaktor diese Liste, die auf die Zeit Alexanders des Großen herabgeht (s. oben I, 4), mitteilte, ist wahrscheinlich das in Neh. **12**, 23 citierte „Buch der Zeitgeschichten". — Ferner hat der Redaktor das Stück Neh. **12**, 44—47, in welchem auf die Zeit Nehemias als auf eine vergangene zurückgeblickt wird, sowie das Stück **13**, 1—3 eingeschoben.

Litteratur.

Joh. H. Michaelis, Annotationes in libr. Esrae; J. Jak. Rambach, Annotationes in libr. Nechemiae, in den Annot. uberiores in Hagiographa, Bd. III. Kleinert, über die Entstehung, die Bestandteile und das Altertum der Bücher Esra und Nechemia, Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Professoren zu Dorpat, 1. Bd. 1832, S. 1—304. Derselbe, im 2. Bd.: über den Regierungsantritt des Artaxerxes Longimanus. Bertheau, kurzgef. exeget. Handbuch zum A. T., 17. Liefg., Leipzig 1862. — Keil, Kommentar 1870.

Kapitel IV.

Das Buch Esther.

§ 110.

1. Das Büchlein steht im Talmud, in der älteren Masora und im cod. Cass. hinter Esra und Nehemia, vor der Chronik; in der späteren Masora, in zwei Leipziger und andern codd. unter den Megilloth, vor Daniel und Esra. Auch in unsern hebräischen Bibelausgaben nimmt es unter den fünf Megilloth die letzte Stelle ein. Denn es wurde am Purimfest (9, 26), das am 14. und 15. Tage des Adar (9, 21), des letzten Monats, gefeiert wird, vorgelesen.

Der Inhalt des Buches ist folgender:

Nachdem die persische Königin Vaschthi bei ihrem Gemahle, dem Könige Achaschveroschi (d. i. Xerxes), in Ungnade gefallen und verstoßen worden war, wählt sich der König aus den schönsten Jungfrauen des Landes im siebenten Jahre seiner Regierung die Jüdin Hadassa oder Esther (persisch sitareh d. i. Stern) zur Gemahlin. Diese verheimlicht dem Könige ihre Herkunft auf den Rat ihres Pflegevaters Mordechaj. Letzterer entdeckt durch Esther dem Könige einen gegen sein Leben gerichteten Mordanschlag, eine verdienstvolle That, die in die Reichsannalen eingetragen wird. Ein Günstling des Königs Namens Haman erwirkt aus Haß gegen Mordechaj, der ihm nicht genug Ehre erweist, ein Edikt, nach welchem am 13. Adar im 12. Jahre des Xerxes alle Juden im ganzen Reiche getötet und ihre Güter geplündert werden sollen. Mordechaj veranlaßt Esther, sich bei dem Könige für ihre Volksgenossen zu verwenden. Diese ladet den König mit Haman zweimal zu sich zu Tische, hält aber mit ihrer Bitte noch zurück, obschon ihr der König die Gewährung derselben bereits zugesagt hat. Noch ehe der König mit Haman der zweiten Einladung folgt, wird letzterer noch mehr über Mordechaj erbittert, weil dieser nicht vor ihm aufgestanden war. Haman läßt einen 50 Ellen hohen Baum aufrichten, um nach eingeholter Einwilligung des Königs am andern Morgen Mordechaj daran aufzuhängen. In der Nacht aber läßt sich der König, weil er nicht schlafen kann, aus den Reichsannalen vorlesen und wird dabei an das Verdienst erinnert, welches sich Mordechaj um sein Leben erworben hat. Da Mordechaj dafür noch nicht belohnt worden ist, so fragt er am andern Tage seinen Günstling Haman, der die Einwilligung des Herrschers zur Erhängung Mordechajs holen will, was dem Manne geschehen solle, welchen der König ehren wolle. Haman in der Meinung, die Frage beziehe sich auf ihn selbst, nennt die höchsten Ehren und muß dieselben auf Befehl des

Königs dem Mordechaj erweisen. Nachdem dies geschehen, folgt Haman mit dem Könige der zweiten Einladung Esthers. Diese bittet um ihr und ihres Volkes Leben, welches durch Haman gefährdet sei. Der König gerät in Zorn über Haman, und dieser wird an demselben Baume gehenkt, den er für Mordechaj hatte aufrichten lassen. — Mordechaj kommt nun zu hohen Ehren. Er und Esther erlassen im Auftrage des Königs ein zweites Edikt, nach welchem die Juden überall sich versammeln, ihres Lebens sich wehren und am 13. Adar alle ihre Feinde umbringen sowie ihr Gut rauben dürfen. Infolge dieses Edikts herrscht große Freude unter den Juden, und viele Angehörige andrer Völker werden aus Furcht vor ihnen selber Juden. Am 13. Adar erwürgen denn auch wirklich die Juden in der Residenz Schuschan 500 ihrer Feinde nebst den zehn Söhnen Hamans; und am folgenden Tage, am 14. Adar, werden nach einer von Esther erbetenen Erlaubnis weitere 300 Mann erwürgt und die zehn Söhne Hamans an den Baum gehenkt. Am 15. Adar halten die Juden in Schuschan dann ein Freudenfest mit fröhlichem Gelage (מִשְׁתֶּה וְשִׂמְחָה). Im übrigen Reiche sind am 13. Adar 75000 Feinde getötet worden, und das Freudenfest ist schon am 14. Adar gehalten. Mordechaj schreibt die ganze Begebenheit auf, und er und Esther gebieten allen Juden im persischen Reich, den 14. und 15. Adar für ewige Zeiten durch fröhliche Gastmähler, durch gegenseitige Geschenke und milde Gaben an die Armen zu feiern. Es wird dann noch bemerkt, man habe das Fest יְמֵי הַפּוּרִים (Tage der Lose, 9, 26. 28) genannt nach dem Worte פּוּר, welches im Persischen „Los" bedeutet, weil Haman nach 3, 7. 9, 24. 26, als er die Juden zu vertilgen gedachte, das Los werfen ließ. Endlich wird noch die Macht sowohl des Königs Achaschveroschs als auch Mordechajs gerühmt und der Leser, der weiteres davon zu wissen wünscht, auf die Zeitgeschichte der Könige der Meder und Perser verwiesen.

2. Das Büchlein Esther ist aus einem Guß; es ist ein wohlüberlegtes und geschickt durchgeführtes Ganzes. Es beruht auf einer kunstvollen Anlage und enthält einen stufenmäßigen Fortschritt in der Verwicklung und Entwicklung der Handlung. Jedenfalls ist es das Produkt einer späten Zeit. Aus 9, 20. 32 haben manche Rabbinen und ältere christliche Theologen gefolgert, der Verfasser des Buches sei Mordechaj. Indes ist in diesen Stellen nur gesagt, daß er diese Geschichte verzeichnet habe. Aber selbst wenn diese Stellen so zu verstehen wären, daß das Buch für das Werk Mordechajs gehalten sein wolle, so würde dieses Vorgeben doch keinen Glauben verdienen. Denn von anderem ganz abgesehen wird in 9, 19 schon ein längeres Bestehen des Purimfestes vorausgesetzt. Es ist indes zweifelhaft, ob jene Stellen wirklich in der angegebenen Weise aufzufassen sind. Streng genommen kann man

aus ihnen nur folgern, daß der Verfasser sich auf eine schriftliche Aufzeichnung Mordechajs beruft.

Der Talmud schreibt das Buch Esther den Männern der großen Synagoge zu. Jedenfalls weist ihm schon seine Sprache, die voll persischer Wörter und späterer Sprachformen ist, ein jüngeres Zeitalter zu. Gleich der Anfang in **1**, 1 zeigt, daß der Verfasser lange nach Xerxes gelebt haben muß. Der Geist des Fanatismus und der Rachsucht, der sich in dem Buche kundgiebt, weist auf die Zeit der Ptolemäer und Seleuciden hin, in welcher Palästina unter griechischer Herrschaft stand. — Nicht unwahrscheinlich ist, daß der Verfasser nicht in Palästina, sondern in Persien gelebt hat. Wenigstens kann man für diese Ansicht seine Interesselosigkeit für Palästina und den Tempelkult, sowie seine Bekanntschaft mit persischen Sitten und die Anführung der persischen Reichsannalen geltend machen. — Auffallend und noch nicht hinreichend erklärt ist der Umstand, daß der Name Gottes im ganzen Buch nicht vorkommt.[1]) Gewöhnlich sieht man darin ein Zeugnis, daß der Verfasser gar kein eigentliches religiöses Interesse gehabt habe. Doch im Gegenteil zeigen einige Stellen deutlich, daß er den Gebrauch eines Gottesnamens absichtlich vermieden hat. Am deutlichsten ist dies in der Stelle **4**, 14; hier sagt Mordechaj zu Esther: wenn sie schweige, so könne den Juden Hilfe kommen „von einem andern Ort", מִמָּקוֹם אַחֵר[2]). Auch wird in **3**, 2 offenbar großes Gewicht darauf gelegt, daß Mordechaj dem Haman die Adoration verweigerte; und in **4**, 3. 16 wird dem Fasten große Bedeutung und Wirkung zugeschrieben. Man hat dieses absichtliche Vermeiden des Gebrauches des Gottesnamens daraus erklärt, daß der Verfasser angenommen habe, Esther und Mordechaj hätten wie die Abkunft der ersteren (**2**, 10) so auch ihre Religion verheimlicht und zum Scheine aufgegeben. Wahrscheinlich hat das Verschweigen des Gottesnamens darin seinen Grund, daß das Büchlein ursprünglich zum Vorlesen nicht im Synagogengottesdienst, sondern bei den großen Eß- und Trinkgelagen, die am Purimfest gehalten wurden, bestimmt war und der Verfasser einer dabei möglichen Profanation des Gottesnamens vorbeugen wollte.

---

[1]) Den persischen König dagegen nennt es 187mal und sein Königtum 26mal.

[2]) Im Talmud und bei den Rabbinen kommt unter andern auch הַמָּקוֹם als Bezeichnung Gottes vor, vergl. Fürst, Lehrgeb. der aramäischen Sprache, S. 50 Anm.

3. Die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Erzählung ist seit Semler von den einen gänzlich in Abrede gestellt, während andre sie entschieden behaupten. Zu den letzteren gehören Hävernick und Keil; ferner Mich. Baumgarten: de fide libri Estherae 1839; der Benediktiner Joh. Anf. Nickes: de Estherae libro et ad eum quae pertinent vaticiniis et psalmis libri tres, Rom 1856. Noch andre halten die Glaubwürdigkeit der Erzählung im allgemeinen fest, geben aber einzelne Züge als unhistorisch preis. So Herzfeld, Geschichte des Volks Israel von Vollendung des zweiten Tempels bis zur Einsetzung des Makkabäers Schimon zum Hohenpriester und Fürsten, Nordhausen 1854 ff. I, S. 357—366. Indes geht es bei einer solchen Scheidung des Geschichtlichen und Ungeschichtlichen ohne Willkür nicht ab.

Für die Geschichtlichkeit der Erzählung scheint am meisten die Existenz des Purimfestes zu sprechen. Dasselbe wird unter dem Namen ἡμέρα Μαρδοχαϊκή als ein am 14. und 15. Adar gefeiertes Fest schon in 2. Makk. **15**, 36 erwähnt. Als ein von allen Juden in der ganzen Welt gefeiertes Fest wird es von Josephus (Antiqu. **11**, 6, 13) und dem Talmud erwähnt. Aber dieses Fest kann ursprünglich eine andre, allgemeinere Bedeutung gehabt haben; es kann etwa ein Volksfest zur Feier der Befreiung aus dem Exil gewesen sein. Als Analogie zu dem Jubel des Purimfestes führte de Lagarde an, daß die Perser ein Totenfest mit Schmausereien feierten. Jedenfalls kann die Existenz des Purimfestes, dem sicher eine geschichtliche Erinnerung zu Grunde liegt, die Glaubwürdigkeit der ganzen Erzählung nicht erweisen. — Ebensowenig wird dieselbe durch die Nennung mancher sonst unbekannten Personen (z. B. **1**, 10. 14. **9**, 7—9) und durch die häufigen Beziehungen auf die Sitten und Einrichtungen des persischen Hofes gegen allen Zweifel sicher gestellt. So wie die Erzählung in unserm Buche lautet, enthält sie überaus viele unglaubliche Züge. Ihre Glaubwürdigkeit wird schon dadurch sehr in Frage gestellt, daß andre Schriftsteller von der ganzen Geschichte nichts wissen. So erzählt namentlich das Buch Esra, in welchem Xerxes in **4**, 6 erwähnt ist, von diesem Vorfalle nichts. Sodann wird in unserm Buche die Esther als die Königin dargestellt, während wir aus Herodot (**9**, 108 ff.) wissen, daß Xerxes nach seiner Rückkehr von dem griechischen Feldzug, der zwischen sein drittes und siebentes Jahr (d. h. zwischen die Verstoßung der Vaschthi und die Erhebung der Esther) fällt, von einer

andern Gemahlin Ameſtris, der Tochter des Otanes (oder nach Kteſias des Onophas) ganz beherrſcht war. Ferner widerſpricht die Wahl Eſthers zur Hauptgemahlin und das ganze Verfahren der Brautſchau in Kap. 2 den perſiſchen Staatsgeſetzen, nach welchen der König ſeine Gemahlin aus einem der ſieben herrſchenden Geſchlechter wählen mußte. Nach dem Zendaveſta war es den Perſern überhaupt verboten, Frauen aus andern Stämmen zu ehelichen. — Unwahrſcheinlich iſt ferner das Edikt über die Niedermetzelung der Juden im ganzen Reiche, und noch unwahrſcheinlicher iſt, daß Xerxes ein ſolches Edikt lange Zeit vor ſeiner Ausführung überall bekannt gemacht haben ſoll, ohne daß dadurch die Juden zur Flucht veranlaßt wurden. Ebenſo unwahrſcheinlich iſt das zweite für die Juden günſtige Edikt. Als unwahrſcheinlich muß gelten, daß Haman gar keine Ahnung von der Verwandtſchaft Eſthers mit Mordechaj gehabt haben ſoll, während dieſer doch täglich in den Hof des Palaſtes kam. Endlich iſt es unwahrſcheinlich, daß die Juden 75000 Unterthanen des Perſerkönigs erwürgt haben ſollen u. ſ. w. — Es iſt möglich, daß irgend ein Faktum der Erzählung zu Grunde liegt. Dafür kann man vielleicht auch die Andeutung in Esr. 4, 6 geltend machen, nach welcher im Anfange der Regierung des Xerxes gegen die Juden in Judäa und Jeruſalem von den Samaritanern in feindſeligem Sinne an den König berichtet ward. Aber wie die Erzählung vorliegt, iſt ſie gewiß ungeſchichtlich, und es wird auch nicht gelingen, ihren geſchichtlichen Kern auszumitteln.

4. Die alexandriniſche Überſetzung und die Itala enthalten mehrere, ſchon dem Joſephus bekannte Zuſätze zum Buche Eſther, welche Hieronymus ans Ende des Buches, Luther dagegen unter die Apokryphen geſtellt hat. Es kommen darin mehrere Widerſprüche mit dem echten Buche vor; es ſind Wucherungen der Sage, die bei den alexandriniſchen Juden entſtanden ſind. Haman wird darin zu einem Macedonier gemacht. Auch in den Targumim und im Talmud finden ſich ſolche Wucherungen der Sage.

Litteratur.

Kommentare von Bertheau und Keil ſ. § 109.

§ 111.

Die Bücher Chronik, Esra, Nehemia und Esther als Offenbarungsurkunden.

1. Die Bücher Chronik, Esra und Nehemia stehen nur in einem entfernten Verhältnis zur Offenbarung. Sie verhalten sich zu den in der zweiten Abteilung stehenden Geschichtsbüchern ähnlich wie die nachexilischen Propheten zu den älteren Propheten, oder wie das Buch Koheleth zu den älteren dichterischen Büchern. Zwar sind die Bücher Esra und Nehemia teilweise von Esra und Nehemia selbst geschrieben; und diese Männer haben in der Geschichte des ATl. Bundesvolks eine große Bedeutung. Aber Propheten d. h. Offenbarungsempfänger sind sie nicht gewesen. Esra ist vielmehr der erste Schriftgelehrte, wie er denn auch הַסֹּפֵר genannt wird (Esr. 7, 6). Zur Zeit der Abfassung dieser Bücher war die Prophetie bereits erloschen. Wir sehen in ihnen schon den Übergang der echten, von der Prophetie beseelten Religion des Alten Bundes in ein äußerliches, gesetzliches, werkgerechtes Judentum. Namentlich tritt uns dies in der Chronik vor Augen, sofern sie ohne prophetischen Geist und prophetisches Interesse, von levitisch-priesterlichem Standpunkte geschrieben ist. In ihr herrscht das levitisch-priesterliche Interesse; überall wird das äußere Ceremoniell des Tempelkultus als die Hauptsache mit besonderer Vorliebe behandelt. Ebenso verhält sich's im Buche Nehemia, wenn Nehemia ein von Lohnsucht nicht freies Vertrauen auf seine guten Werke setzt. Aber neben diesem Gepräge des Verfalls des religiösen Lebens weist die Geschichtsschreibung dieser Bücher doch auch noch die Nachwirkungen der ATl. Gottesoffenbarung auf das nachexilische Judentum auf. Auch der Eifer für die äußerliche Gesetzesbeobachtung erscheint darin noch nicht in heuchlerischer, pharisäischer Verzerrung, sondern ist noch mit aufrichtiger innerlicher Gottesfurcht und Frömmigkeit verbunden. Und dieser Eifer hatte auch in jener Zeit der Restauration des ATl. Gottesreiches seine relative geschichtliche Berechtigung. Überhaupt aber ist das nachexilische Judentum das geschichtliche Mittelglied zwischen dem ATl. und NTl. Gottesreich und hat als solches seine Bedeutung in der Heils- und Offenbarungsgeschichte. In der Geschichte der Konstituierung des religiösen und gottesdienstlichen Lebens des nachexilischen Judentums auf der Grundlage des mosaischen

Gesetzes ist darum auch immer noch eine thatsächliche Offenbarung des Bundesgottes in der Führung und Regierung seines Volkes zu erkennen. Gott hatte sich auch in dieser Zeit noch nicht von seinem Volke zurückgezogen, und das Ziel seines Eingreifens in die Geschichte Israels war auch in dieser Zeit der Neue Bund und das NTl. Gottesreich. Das geschriebene Gesetz übte jetzt erst recht seine Aufgabe, ein Zuchtmeister auf Christum zu sein. Wir können darum die urkundliche Darstellung der Geschichte der Zeiten Esras und Nehemias in der Sammlung der Urkunden der ATl. Offenbarung nicht entbehren. Und auch die Chronik dient mit dazu, uns den Geist, den Charakter und die Verhältnisse dieser Zeit lebendig zu vergegenwärtigen, ganz abgesehen davon, daß sie in mancher Beziehung eine willkommene Ergänzung der geschichtlichen Nachrichten der älteren Bücher ist. Wenn also auch diese Bücher schon auf der Grenze des Kanonischen stehen, so haben sie doch noch den Charakter von Offenbarungsurkunden, das Wort im weiteren Sinne genommen, haben also auch ihr Recht auf eine Stelle im Kanon.

2. Dagegen kann man ernstlich darüber zweifelhaft sein, ob das Buch Esther ein Recht hat, im Kanon zu stehen. Die späteren Juden haben freilich, je höher ihr Fanatismus stieg, um so größeren Wert auf das Buch gelegt; manche ziehen es allen andern Kethubim und selbst den Nebiim vor und stellen es geradezu der Thora an die Seite.

So meint z. B. Moses Maimonides, in den Tagen des Messias würden alle Nebiim und Kethubim abgeschafft werden, ausgenommen das Buch Esther, welches ebenso unvergänglich sei wie die Thora und das mündliche Gesetz.

Indes in früherer Zeit war das Urteil der Synagoge teilweise ein anderes. Der jerusalemische Talmud sagt (Traktat Megilloth fol. 70, 4): über die Einführung des Purimfestes durch Esther und Mordechaj hätten 85 Älteste, darunter mehr als 30 Propheten, als über eine Neuerung wider das Gesetz gespottet und die Einführung desselben anfangs bekämpft, am Ende aber doch bestätigt. Wenn aber diese Nachricht so, wie sie lautet, kaum glaublich ist, indem sie voraussetzt, daß Esther und Mordechaj das Purimfest eingeführt haben, so läßt sich daraus wenigstens soviel mit Sicherheit entnehmen, daß auch in der Synagoge unser Buch anfangs ein Antilegomenon war. Vergl. Megilla Jer. **1**, 5. Midrasch Ruth **45**, c. — Auch aus dem Buche selbst (**9**, 20—32) geht deutlich hervor, daß das Purimfest

noch zur Zeit der Abfassung des Buches nicht allgemein gefeiert ward und daß es ein Hauptzweck des Verfassers war, die Feier desselben zur allgemeinen Sitte zu machen.

Noch mehr galt das Buch in der ältesten christlichen Kirche als ein Antilegomenon. Melito von Sardes († nach 171) führt es in seinem von Eusebius (hist. eccl. 4, 26) aufbehaltenen Verzeichnis der kanonischen Schriften des A. T. nicht an. Die iambi ad Seleucum bemerken am Schluß des Verzeichnisses der ATl. Schriften: τούτοις προσεγκρίνουσι τὴν Ἐσθὴρ τινές (vergl. de Wette-Schrader, Einleitung, 8. Ausg. § 30). Der Verfasser der iambi kennt also nur einige, welche das Buch Esther den kanonischen Schriften zuordnen. Athanasius in seiner epistola festalis führt in seinem Verzeichnis der kanonischen Schriften das Buch Esther nicht auf, sondern nennt es erst unter den nicht kanonischen Vorlesebüchern neben der Weisheit Salomos, Jesus Sirach, Judith und Tobias. Ebenso erklärt auch der Verfasser der Synopsis scripturae sacrae ausdrücklich: „einige zwar von den Alten haben gesagt, daß auch das Buch Esther von den Hebräern für kanonisch gehalten werde.“ In der griechischen Kirche war demnach das Buch Esther längere Zeit nicht allgemein anerkannt. Anders scheint es in der lateinischen Kirche gewesen zu sein, obschon auch hier noch Junilius (unter Justinian im 6. Jahrhundert) in seiner Schrift instituta regularia divinae legis Kap. 3 sagt, daß man zu seiner Zeit sehr gezweifelt habe, ob das Buch Esther in den Kanon gehöre.

Sehr stark hat sich Luther über dies Buch ausgesprochen. In seiner Schrift de servo arbitrio sagt er: liber Esther, quamvis hunc habeant in canone, dignior omnibus, me iudice, qui extra canonem haberetur. Und in seinen Tischreden sagt er: „ich bin dem Buche (2. Makk.) und Esther so feind, daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden; denn sie judenzen zu sehr, und haben viel heidnische Unart.“ — Auch der katholische Theolog Sixtus Senensis will es zu den deuterokanonischen Büchern gerechnet haben. Viele andre Theologen haben Anstoß an dem Geiste des Buches genommen. Man kann demselben auch nicht mit Hävernick sein Recht auf eine Stelle im Kanon dadurch retten, daß man sagt, das Buch wolle eben nur eine einfache, getreue Darstellung der Ereignisse und Charaktere geben, ohne das Bewußtsein der Verlassenheit von Gott, welches in der Zeit Esthers herrschte, heuchlerisch zu verdecken und den Begebenheiten ein ihnen fremdes Kolorit zu geben. Denn jeder unbefangene

Leser muß sich davon überzeugen, daß der Verfasser von dem jüdisch-nationalen blutdürstigen Fanatismus Esthers und Mordechajs mit sichtlichem Wohlgefallen redet. Darum kann man nur urteilen, daß dieses Buch dem Geiste nicht nur des Evangeliums, sondern auch des A. T. fremd ist, daß es wenigstens nur mit einzelnen Ausbrüchen des rachsüchtigen Fanatismus, die sonst im A. T. (z. B. in Ps. **137**) vorkommen, verwandt ist. Die ATl. Offenbarung war eben noch nicht die vollkommene Offenbarung und hatte sich im Bewußtsein des Volks noch nicht vollständig geltend gemacht. Daß man das Buch auf den geschichtlichen Rechtstitel hin, d. h. der Tradition zu lieb in der Bibel stehen läßt, kann man damit rechtfertigen, daß überhaupt gar viele Unterschiede zwischen den ATl. Schriften hinsichtlich ihres Charakters und ihrer Bedeutung als Offenbarungsurkunden vorhanden sind, sodaß die Grenzen des Kanonischen und Apokryphischen fließend sind. Jedenfalls aber ist das Recht des Buches Esther auf eine Stelle im Kanon kein göttliches und kein in seinem Inhalt begründetes, sondern ein menschliches und bloß auf der Tradition beruhendes. Daher darf, wer das Buch Esther im Kanon behalten will, nicht mit ungestümem Eifer die Entfernung der Apokryphen, in denen vieles wertvoller ist, aus unsern Bibelausgaben fordern.

Hauptteil II.

Charakteristik der ganzen Sammlung der heiligen Schriften Alten Testaments

nach ihrem Ursprunge und ihrer Beschaffenheit.

Abschnitt I.

Die Entstehung der Sammlung und ihre Geschichte bei den Juden. Bildung des Kanons.

Es ist als eine naive Ansicht zu bezeichnen, wenn man behauptet hat, die ATl. Bücher seien von Anfang an zu dem Zweck geschrieben, als heilige Bücher der Gemeinde überliefert zu werden. Sobald das letzte Buch des A. T. erschienen, sei der Kanon geschlossen worden. Die Anordnung der Bücher aber rühre von einem angesehenen Manne oder einer Behörde her. Das ist eine völlig ungeschichtliche Vorstellung, an deren Stelle eine geschichtliche zu setzen ist.

Die Nachrichten über die Entstehung der ATl. Sammlung heiliger Schriften sind überaus spärlich. Und die wenigen Nachrichten, die wir haben, sind noch dazu großenteils entweder geradezu unglaubwürdig oder wenigstens nicht recht zuverlässig. Fast mit einem Male tritt die Sammlung als eine abgeschlossene ans Licht, während nur da und dort eine Hindeutung darauf sich findet, wie sie allmählich entstanden ist (vergl. § 5). Im folgenden ist darzustellen, was sich unter Benutzung der vorhandenen Anhaltepunkte und auf Grund der bei den einzelnen Büchern bisher gewonnenen Resultate über die Entstehung der ganzen Sammlung ermitteln läßt.

Vergl. Aug. Dillmann, über die Bedeutung der Sammlung heiliger Schriften A. Ts., Jahrbücher für deutsche Theologie 1858, H. 3, S. 419 bis 491. H. Ewald, Geschichte des Volks Israel, 3. Ausg., Bd. VII, S. 403—470. L. Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel von Vollendung des zweiten Tempels, Bd. 2, 1857; besonders S. 48—57. 92—105 (§ 110, 3).

§ 112.

Der grundlegende Anfang und die Vermehrung der Sammlung.

Zur Lösung dieser Frage bietet uns einen Hauptanhaltepunkt die Dreiteilung sowie überhaupt die Anordnung des Kanons. — Schon in der ältesten Zeit galt der auf den steinernen Tafeln in der Bundeslade stehende Dekalog dem Volke Israel als hochheilig. Auch andre Grundgesetze der Theokratie wurden als heilige Urkunden in dem Nationalheiligtum niedergelegt (vergl. 1. Sam. **10**, 25. Deut. **31**, 26). Schon ziemlich frühzeitig scheint es Sitte geworden zu sein, die Könige bei ihrem Regierungsantritt auf eine solche schriftlich verzeichnete Gesetzsammlung zu verpflichten (2. Kön. **11**, 12).

Lange waren die Überlieferungen aus der mosaischen Zeit noch lebendig genug, um die Berufung auf eine bestimmte, allgemein anerkannte schriftliche Fixierung derselben entbehrlich zu machen. Man konnte sich auf das Gesetz Gottes berufen in der wohlbegründeten Voraussetzung, daß jeder wisse oder wissen könne, was das Gesetz Gottes fordere, indem sein Inhalt teils durch die mündliche Überlieferung, teils durch mancherlei schriftliche Aufzeichnungen hinreichend bekannt und gegen wirkliche Verfälschungen durch die fortgehenden Gottesoffenbarungen, welche die Propheten vermittelten, gesichert war (vergl. Zeph. **3**, 4. Jer. **8**, 8). So finden wir denn auch, daß alle vorexilischen Propheten, obschon sie unsern Pentateuch entweder ganz oder seine vier ersten Bücher oder wenigstens seine Quellenschriften kennen und sich manchmal darauf beziehen, sich doch nirgends auf ein bestimmtes einzelnes, göttlich autorisiertes Gesetzbuch berufen. Die einzige Stelle, in welcher man eine solche Berufung finden könnte, ist Hos. 8, 12; doch enthält sie in Wirklichkeit keine solche. Die Propheten reden ebenso wie die älteren Psalmen immer nur im allgemeinen von dem Gesetze Gottes. Und ganz ebenso verhalten sich die Propheten zu dem durch frühere Propheten verkündigten Gotteswort. Sie beziehen und berufen sich darauf als

auf Gottes Wort, erkennen also seine göttliche Autorität an, aber sie berufen sich nicht auf bestimmte einzelne, allgemein als die authentischen Urkunden desselben anerkannte heilige Schriften. — Dieselbe Erscheinung begegnet uns ja auch wieder in der christlichen Kirche der apostolischen und der unmittelbar nachapostolischen Zeit. Auch da war, solange die urchristliche Überlieferung noch lebendig und vor wesentlicher Entstellung gesichert war, noch kein Bedürfnis vorhanden, aus der Menge der vorhandenen christlichen Schriften diejenigen auszusondern, deren Gesamtheit die Geltung der urkundlichen schriftlichen Fixierung der NTl. Heilswahrheit zukommt. Wie die Propheten sich im allgemeinen auf das Gesetz Jhvhs berufen, so die Apostel und apostolischen Väter auf das Evangelium Christi; bestimmter berufen sich jene auf das, was Christus ihnen überliefert hat, und die Apostelschüler und die apostolischen Väter auf die apostolischen Überlieferungen.

Erst als das Reich Juda schon seinem Untergange nahe war, kam ein bestimmtes einzelnes Gesetzbuch zu dem Ansehen einer heiligen Schrift. Mit der Kraft des nationalen Lebens waren damals auch die mosaischen Überlieferungen schon verblaßt; das Reich Juda war, seit es in die Geschichte der Weltreiche verflochten war, in so vielfache Beziehungen zu andern Völkern getreten, daß es sich dem Einflusse des Auslandes nicht entziehen konnte; und nur in wenigen war der altmosaische Geist noch recht lebendig. Da mußte das Bedürfnis nach einer bestimmten, als authentisch anerkannten schriftlichen Fixierung des Gesetzes Gottes rege werden. Als daher unter dem frommen Könige Josia das Deuteronomium im Tempel gefunden wurde, fanden die Reformationsbestrebungen des Königs und seiner gleichgesinnten Zeitgenossen darin die kräftigste Unterstützung, daß dieser am spätesten entstandene Teil unsres Pentateuchs zuerst als „das Gesetzbuch“ oder „das Bundesbuch“ κατ' ἐξοχήν das Ansehen eines heiligen Buches erlangte. Im 2. Buche der Könige (Kap. 22 f.) wird der große Eindruck geschildert, den die Verlesung dieses Gesetzbuches auf die Zuhörer machte. Es empfing die prophetische Bekräftigung und ward feierlich beim Bundesschluß als göttliches Gesetzbuch anerkannt. Gerade der prophetische Charakter der Gesetzesaufzeichnung gab dem Deuteronomium solches Ansehen; denn daran war man gewöhnt, daß die Thorath Jhvh von Propheten verkündigt wurde. Jedoch ward es damals nicht wie mit einem Schlage als der unwandelbare, für immer urkundlich fixierte und göttlich autori-

sierte Ausdruck des Gesetzes Gottes betrachtet. Wie wir auf der einen Seite noch von Verfälschungen des Gesetzes Jhvhs durch den Lügengriffel der Schreiber hören (Jer. **8**, 8. Zeph. **3**, 4), so nehmen auf der andern Seite auch noch die Propheten eine freie Stellung zu dem Gesetzbuche ein (Ezech. **45—48**) und berufen sich noch keineswegs auf dasselbe. — Erst nach der Rückkehr aus dem Exil, als es sich darum handelte, das zertrümmerte Gottesreich auf den alten Grundlagen wieder neu aufzurichten, wurde der Pentateuch im strengen Sinne des Worts zum heiligen Buch. Durch die Periode des Exils war die nationale Überlieferung unterbrochen; der ausländische Einfluß war mächtig geworden; der Prophetismus war dem Erlöschen nahe: jetzt war eine Wiederherstellung der echten Theokratie nur möglich, wenn man sich auf die Autorität eines allgemein als heilig anerkannten Gesetzbuches stützte und streng an seine Vorschriften band. Die Prophetie selbst wies hin auf das Gesetz Mosis und die auf dem Horeb ihm befohlenen Satzungen und Rechte (vergl. Mal. **3**, 22). In Ps. **119** schildert der Sänger, welche Bedeutung für seine Zeitgenossen das geschriebene Gesetz hatte. Der Chronist, der etwa 100 Jahre nach Esra schreibt, kann sich die ATl. Gemeinde gar nicht mehr vorstellen ohne das Gesetzbuch, das er sich im Tempel aufbewahrt denkt. Auch die Vorstellungen des Chronisten über die vorexilische Zeit beruhen auf der Annahme, daß damals schon das Gesetz Mosis nach dem Buchstaben des Pentateuchs geherrscht habe. Es war besonders Esra, der unsern Pentateuch als die heilige Urkunde des durch Mosen gegebenen Gesetzes Gottes geltend machte; darüber ist uns in Neh. **8—10** (vergl. Esr. **7**, 10) Bericht erstattet. Seit Esra, also seit der Mitte des 5. Jahrhunderts, ist nun unser Pentateuch das allgemein als heilig anerkannte סֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה (Neh. **8**, 1. Esr. **7**, 6. 2. Chron. **17**, 9. **34**, 14). Damit war der grundlegende Anfang zu einer Sammlung heiliger Schriften gemacht. Längere Zeit muß der Pentateuch, wie er zuerst unter den Schriften des A. T. als heiliges Buch angesehen ward, so auch für sich allein als heilige Schrift im eminenten Sinne gegolten haben. Das geht schon daraus hervor, daß vom Buche Daniel abgesehen in den nachexilischen Schriften des A. T. keine Spur davon zu finden ist, daß es eine Sammlung anderer Schriften gab, welche ebenso wie der Pentateuch öffentlich als heilige Schriften gebraucht worden wären. Ferner daraus, daß nach der ältesten Nachricht über die Entstehung der Septuaginta anfangs nur der

Pentateuch ins Griechische übersetzt worden ist, wie denn noch zu Philos Zeit der Pentateuch bei den alexandrinischen Juden in viel höherem Ansehen stand als die andern heiligen Schriften. Aber auch bei den übrigen Juden ist fortwährend der Pentateuch unter allen heiligen Schriften am heiligsten geachtet worden. Namentlich war dies in der vormasoretischen und bereits in der vortalmudischen Periode der Fall, wie sich z. B. daraus ergiebt, daß im Pentateuch alle Archaismen wie הִוא für הִיא, נַעַר für נַעֲרָה, וְרִיחוֹ für וְרִיחוֹ aufs skrupulöseste bewahrt wurden, während man sich nicht scheute, in andern Büchern, in denen solche Archaismen vorkamen, namentlich im Buche Josua, an ihrer Stelle überall die später übliche Schreibweise anzuwenden. Endlich ergiebt sich die alleinige Geltung des Pentateuchs als heilige Schrift auch daraus, daß der Kanon der Samaritaner auf den Pentateuch beschränkt blieb.

§ 113.

Vermehrung der Sammlung der AT. Schriften.

Da in der dritten Abteilung des A. T. auch noch ein prophetisches Buch (Daniel) und mehrere historische Bücher stehen, so kann die Sammlung der Schriften der zweiten und dritten Abteilung nicht zu derselben Zeit gemacht sein. Sonst wäre zu erwarten, daß jene Schriften ihre Stelle in der zweiten Abteilung erhalten hätten. Ihre Stellung erklärt sich in befriedigender Weise nur, wenn die zweite Abteilung schon als geschlossene Sammlung vorhanden war, ehe jene Bücher das Ansehen heiliger Schriften erlangten. Es müssen also, bevor die dritte Abteilung des ATl. Kanons in ihrem gegenwärtigen Umfange entstand, die Schriften der zweiten Abteilung dem Pentateuch als eine besondre Sammlung heiliger Schriften beigefügt worden sein.

Bei dem hohen Ansehen, in welchem die Propheten als Verkündiger des Wortes Gottes an Israel standen, lag es nahe genug, sobald einmal ein Anfang zur Bildung einer heiligen Schrift gemacht worden war, auch die vereinzelt vorhandenen prophetischen Schriften zu sammeln. Letztere galten noch nicht als heilige Bücher, solange noch immer neue Propheten an die Stelle der abgeschiedenen traten und das Gotteswort verkündigten. Von einer Aufbewahrung von Prophetenschriften beim Heiligtum findet sich keine Spur. Allerdings wurden sie ziemlich viel abgeschrieben und gelesen, und

so haben, trotzdem einzelne derselben verloren gegangen sind, doch die wichtigeren, vielgelesenen sich erhalten. In der nachexilischen Zeit wuchs das Ansehen der Propheten infolge des Eintritts der von ihnen verkündigten Gerichtskatastrophe des Exils und der von ihnen in Aussicht gestellten Erlösung aus dem Exil. Spätere Propheten wiesen auf die Verkündigungen früherer zurück, vergl. Ez. **38**, 17; besonders Sach. **1**, 4. **7**, 7. 12. Die alte Predigt erfuhr in der nachexilischen Zeit eine Wiederverkündigung, vergl. Hag. **2**, 6 ff. Sach. **1**, 12 ff. Mal. **2**, 17. **3**, 1 ff. Und ein Gefühl des Abstandes zwischen der damaligen und der früheren Verkündigung machte sich geltend, vergl. Mal. **3**, 1. 23. Als Maleachi vom Schauplatz abgetreten war, wurde das Bewußtsein herrschend, daß die Zeit der Propheten vorüber sei, vergl. Sir. **49**, 10. 1. Makk. **4**, 46. **9**, 27. **14**, 41. Da lag es besonders nahe, die vorhandenen prophetischen Schriften zu sammeln. Daß dieselben dann auch als heilige Schriften gelten mußten, verstand sich von selbst. So konnten sie leicht mit dem Pentateuch zu einer Sammlung verbunden werden. Nennt doch schon der prophetische Verfasser des Abschnittes Jes. **34. 35** entweder seine eigne Aufzeichnung oder das Buch des Jesaja, in welches er sie einschaltete, סֵפֶר יי (**34**, 16). Und Sacharja stellt (**7**, 12) die Thora und die Worte, welche Jhvh Zebaoth durch seinen Geist, durch Vermittlung der früheren Propheten sandte, nebeneinander. Dieselbe Bezeichnung findet sich in 2. Kön. **17**, 13. Neh. **9**, 26. Wie nahe lag es da, beiderlei schriftlich verzeichnetes Gotteswort zu verbinden, das durch die Propheten verkündigte Gotteswort mit dem durch Mose verkündigten Gesetz zusammenzustellen.

Weit mehr Schwierigkeit mußte es dagegen bereiten, aus den vorhandenen Geschichtswerken diejenigen, die jetzt unsre vorderen Propheten bilden, herauszuheben, sodaß sie die Geltung heiliger Schriften erlangten. Jedoch begünstigte diesen Prozeß der doppelte Umstand, daß auch der Pentateuch Geschichtserzählung enthielt, die eine Fortsetzung zu erheischen schien, sowie daß auch Propheten Geschichtswerke geschrieben hatten. Weil die historischen Bücher der vorderen Propheten bei ihrer kurzen Darstellung des gesamten Verlaufs der Geschichte Israels ohne Zweifel mehr vervielfältigt und daher auch allgemeiner bekannt waren als die ausführlichen Werke wie die Reichsannalen oder Spezialschriften über einzelne Könige und Propheten, so erklärt sich die Erhöhung ihres Ansehens. Am

meisten aber wuchs es dadurch, daß in diesen Büchern die ganze Geschichte Israels vom prophetischen Standpunkte aus dargestellt war und sich erwies als eine Erziehungsgeschichte des Volkes, geleitet von dem Gott, dessen Manifestationen man kennen gelernt hatte. Alles, was von nationalgeschichtlichen Erinnerungen in diese Bücher Aufnahme gefunden, hatte daher zugleich religiöses Interesse und diente der Förderung des religiösen Lebens. Durch den praktisch-religiösen Gebrauch, den man von diesen Geschichtsbüchern machte, für welchen uns mehrere Psalmen wie Ps. **78. 89. 105. 106. 132. 136** Beispiele bieten, gewöhnte man sich, sie immer mehr von den andern, dazu weniger geeigneten, hervorzuheben und als heiliger denn diese zu betrachten. So lag es nahe, sie samt den prophetischen Schriften mit dem Pentateuch zu verbinden. Noch leichter konnte es geschehen, daß eine zum gottesdienstlichen Gebrauche veranstaltete Psalmensammlung der Sammlung heiliger Schriften beigefügt wurde.

Wann hat eine solche Erweiterung des Kanons stattgefunden? Wir haben in 2. Makk. 2, 13 ff. eine Notiz, welche dieselbe dem Nehemia zuzuschreiben scheint.

> Diese Stelle lautet: „es wird auch in den Annalen (welche gemeint sind, ist nicht klar) und in den Denkwürdigkeiten des Nehemia dasselbe erzählt (was vorher von Jeremia berichtet wurde), und wie er, indem er eine Bibliothek anlegte, die die Könige und Propheten betreffenden Schriften und was von David vorhanden ist und Briefe von Königen über Weihgeschenke gesammelt hat. In gleicher Weise hat auch Judas alle Schriften, welche infolge des Krieges da- und dorthin zerstreut worden sind, wieder gesammelt, und sie sind bei uns (d. h. den redenden Juden in Jerusalem) vorhanden; wenn ihr (die angeredeten ägyptischen Juden) etwas davon braucht, so lasset sie euch holen."
>
> Diese ganze Stelle steht in einem Briefe der palästinensischen Juden an die alexandrinischen, in welchem sie die letzteren auffordern, das Fest der Tempelreinigung mitzufeiern. An sich ist dies nun freilich eine sehr unzuverlässige Quelle. Einmal ist der Brief ohne Zweifel ein fingierter; und sodann steht in demselben nicht nur eine Sage von Jeremia, sondern auch eine abgeschmackte, abenteuerlich wunderbare Erzählung über Nehemia. Das erweckt kein günstiges Vorurteil für die Glaubwürdigkeit einer ebenfalls Nehemia betreffenden Nachricht.

Größere Bedeutung gewinnt die Stelle 2. Makk. 2, 13 ff. dadurch, daß sie nach der Angabe des Verfassers aus den Denkwürdigkeiten des Nehemia entnommen ist. Jedoch ist schon dem Titel zufolge dabei nicht an Denkwürdigkeiten, die Nehemia selbst

geschrieben, zu denken. Wahrscheinlich ist, wie man gewöhnlich annimmt, das 3. Buch Esra gemeint, ein apokryphisches Buch, das aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. stammt. Von diesem ist uns nur ein Teil erhalten; und das Bruchstück endet, bald nachdem die Geschichte des Nehemia begonnen hat. Dann haben wir also eine verhältnismäßig alte Nachricht an dieser Stelle.

Schwierigkeit bereitet freilich die Bemerkung, daß auch das zuvor Erzählte in dieser Schrift gestanden habe, sodaß also schon sie jene sagenhaften Erzählungen enthalten zu haben scheint. Jedoch ist gerade unsre Notiz durchaus nicht sagenhafter Art; es ist recht wohl glaublich, daß man sich zur Zeit Esras und Nehemias auch um Sammlung der wichtigsten Überbleibsel der Nationallitteratur bemühte. Namentlich spricht auch das für ihre Glaubwürdigkeit, daß sie keinesfalls die Sammlung aller Bücher des Kanons Nehemia zuschreibt. Schon dadurch wird sie über die Kategorie der hernach (§ 116) anzuführenden Sagen hinausgehoben.

Lassen wir nun die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht gelten, so fragt sich weiter, ob sie wirklich besagt, daß Nehemia den bis dahin nur aus dem Pentateuch bestehenden Kanon durch die vorderen und hinteren Propheten und die Psalmen vermehrt habe. Das aber scheint keineswegs sicher zu sein. Von einer Hinzufügung der angeführten Schriften zum Pentateuch ist gar nicht die Rede. Ewald deutet zwar den Ausdruck καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε so: die Präposition ἐπι zeige, daß diese Bücherſammlung auf einen schon bestehenden Grund hin gemacht worden sei, und damit könne nur der Pentateuch gemeint sein. Indes hat jene Präposition nicht solche Bedeutung. Vielmehr ist ἐπισυνάγειν nur ein verstärktes συνάγειν, d. h. an einen Ort zusammenbringen, wie schon aus dem folgenden Verse zu ersehen ist, vergl. im N. T. Matth. **23**, 37. Mark. **1**, 33. Hebr. **10**, 25. Aber auch wenn man mit Bleek an eine noch nicht mit dem Pentateuch verbundene Sammlung heiliger Schriften denken will, so ist dazu keine hinreichende Berechtigung vorhanden. Allerdings erinnert an unsern Kanon die Aufeinanderfolge nachstehender Worte in jener Stelle: ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν [βιβλία im cod. Alexandr.] καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθημάτων. Daß der Referent hier an die kanonischen Schriften denkt, beweist der bestimmte Artikel, während daneben in ἐπιστολάς der unbestimmte steht. Streitig ist die Auslegung des letzten Ausdruckes: „Briefe der Könige über Weihgeschenke“. Unwahrscheinlich ist Hävernicks Ansicht, daß damit die beiden Briefe in Esr. **6**, 2 ff. und **7**, 11 ff. gemeint und daß diese statt des Buches Esra genannt seien, daß aber dieses Buch wiederum als Repräsentant der geschichtlichen Hagiographen gelte wie die Psalmen als Repräsentanten der dichterischen Hagiographen. Es ist ziemlich allgemein anerkannt, daß wir unter ἐπιστολάς Briefe ausländischer Fürsten, besonders der persischen Könige, über Stiftungen und Schenkungen für den Tempel in Jerusalem zu verstehen haben. Man wird aber doch

nicht glauben, daß Nehemia solche Urkunden, so wichtig sie auch für sein Volk sein mochten, in eine Sammlung heiliger Schriften habe aufnehmen wollen. — Vielmehr besagt jene Stelle wahrscheinlich nur soviel, daß Nehemia durch Sammlung der angeführten Schriften eine öffentliche Nationalbibliothek angelegt habe. Darauf führt auch der Ausdruck καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην. Hävernick bemerkt freilich, βιβλιοθήκη sei im späteren hellenistisch-jüdischen und christlichen Sprachgebrauch der eigentliche Ausduck für „Sammlung heiliger Schriften". Indes Philo, auf dessen Werk: codex apocr. Novi T. p. 790 sich Hävernick beruft, zeigt dort nur, daß in später Zeit (bei den Kirchenvätern) diese Bezeichnungsweise des Kanons üblich wurde. Dagegen ein hellenistisch-jüdischer Sprachgebrauch dieser Art ist nicht nachzuweisen. Wenn nun in unsrer Stelle von Anlegung einer Bibliothek die Rede ist, eine Annahme, für welche außer der Erwähnung der königlichen Briefe auch die im folgenden Verse (V. 14) enthaltene Nachricht zu sprechen scheint, daß Judas Makkabäus die Bücher, nachdem sie im Kriege zerstreut worden waren, wieder gesammelt habe, so ist es wahrscheinlich, daß wir nicht bloß an die in unsrem Kanon befindlichen Bücher, sondern auch an andre zu denken haben. Somit würde uns diese Stelle Aufschluß darüber geben, woher der Verfasser der Chronik noch ein ausführlicheres Werk über die Zeit der Königsherrschaft kannte; diese öffentliche Bibliothek konnte ihm dasselbe zugänglich machen. — Auch kann nicht mit Sicherheit angenommen werden, daß der Ausdruck τὰ περὶ τῶν προφητῶν die kanonischen, eigentlichen prophetischen Schriften bezeichnet. Eher könnte man dies nach der oben angegebenen Lesart des codex Alexandr. annehmen. Die andre Lesart aber führt vielmehr auf die Annahme, daß außer den von Propheten geschriebenen Schriften auch Prophetengeschichten gemeint sind. — Der Ausdruck τὰ τοῦ Δαυίδ kann dagegen allerdings nur eine Psalmensammlung bezeichnen; doch wissen wir nicht, ob dabei an das uns vorliegende vollständige Psalmbuch zu denken ist.

Somit scheint die Stelle im 2. Buch der Makkabäer nicht zu berechtigen, die Vermehrung des Kanons dem Nehemia zuzuschreiben. Nur eine Sammlung der wichtigsten Überbleibsel der Nationallitteratur kommt ihm zu, — die Glaubwürdigkeit der Notiz vorausgesetzt. Eine solche Sammlung mußte aber allerdings auch für die Fortbildung des Kanons wichtig sein. Waren einmal die Überbleibsel der Nationallitteratur gesammelt, so war der erste Schritt zur Erweiterung des Kanons geschehen; denn nun konnten viel leichter diejenigen Schriften, welche durch ihren Ursprung oder ihren Charakter ein höheres Ansehen und eine gewisse Heiligkeit beanspruchten, aus den andern herausgehoben werden. Und die Sammlung prophetischer Schriften mag damals, auch ohne mit dem Pentateuch verbunden zu sein, schon heilig geachtet worden sein.

Der Abschluß der zweiten Abteilung des Kanons erfolgte wahrscheinlich gegen Ende des 4. Jahrhunderts oder am Anfang des 3. Jedenfalls muß der Kanon gegen das Ende des 3. Jahrhunderts außer dem Pentateuch die Schriften der zweiten Abteilung enthalten haben. Das ergiebt sich deutlich aus dem Buche Jesus Sirach, das zwischen 210 und 180 v. Chr. geschrieben ist. In dem Enkomium der Gottesmänner der Vorzeit (Kap. **44—49**) geht er nämlich zunächst den Pentateuch und dann die vorderen Propheten in der Art durch, daß man sieht, wie er eine Sammlung heiliger Schriften vor sich hatte, in welcher sich die vorderen Propheten unmittelbar an den Pentateuch anschlossen. Ebenso erhellt aus der Stelle Sir. **49**, 8—12, in welcher er unter Übergehung des Jesaja, den er bereits neben Hiskia genannt hat, nacheinander Jeremia, Ezechiel und die zwölf Propheten erwähnt, daß in dieser Sammlung heiliger Schriften auf die vorderen Propheten die eigentlichen Propheten folgten, unter denen schon damals die zwölf kleinen Propheten als ein besondres, zusammengehöriges Buch betrachtet wurden. — Zur Zeit der Abfassung des Buches Daniel (zwischen 167 und 164 v. Chr.) galten die eigentlichen prophetischen Schriften bereits als heilige Schriften. Dies erhellt aus der Stelle Dan. **9**, 2, in welcher die Sammlung von Schriften, welche die Weissagungen des Jeremia enthielt, הַסְּפָרִים, also „die Schriften" κατ' ἐξοχήν genannt wird. Diese Bezeichnung ist nur begreiflich, wenn von einem Kanon heiliger Schriften, in welchem auch die der Propheten standen, die Rede ist. — Zu jener Zeit (im 2. Jahrhundert) war auch das Bewußtsein verbreitet, daß die Prophetie aufgehört habe, vergl. Sir. **49**, 10. 1. Makk. **4**, 46. **9**, 27. **14**, 41. — Eine Reminiscenz an eine Zeit, in welcher der Kanon noch auf die Schriften der ersten und zweiten Abteilung beschränkt war, können wir in der noch später üblichen Bezeichnung des A. T. durch ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται erkennen, vergl. Apostelgesch. **28**, 23.

Aber auch die Bildung der dritten Abteilung des Kanons muß im Laufe des 3. Jahrhunderts begonnen haben. Aus Sir. **49**, 13—15 kann man folgern, daß die Bücher Esra und Nehemia schon zu der Sammlung heiliger Schriften gehörten. Es lag nahe, den nur bis zum Exil reichenden Geschichtsbüchern ein Werk anzuhängen, das die Geschichte der Wiederherstellung des jüdischen Staats in teilweise authentischen Nachrichten enthielt. Letzteres Werk erschien notwendig als Schlußstein zu der Geschichtserzählung der kanonischen Bücher

und als Nachweis des Zusammenhanges des religiösen Lebens der Gegenwart mit dem des alten Israel der vorexilischen Zeit. Dabei ward das Werk so zerlegt (vergl. § 107, 5), daß sein zweiter Teil, die Bücher Esra und Nehemia, zunächst als Fortsetzung der Geschichtserzählung der vorderen Propheten vorausgestellt, der erste Teil dagegen, die Chronik, als bloßes Supplement der vorderen Propheten nachgestellt ward. — Auch in betreff der Chronik, Psalmen und Sprüche darf man wohl aus Sir. 47, 9—12. 16—19 entnehmen, daß sie zu der Sammlung heiliger Bücher gerechnet wurden. Dem bisherigen Kanon konnte das durch den gottesdienstlichen Gebrauch geheiligte und bereits seit der Mitte des 4. Jahrhunderts abgeschlossene Psalmbuch von vornherein angehängt werden. In engem Zusammenhange mit den ersten Abteilungen des Kanons werden die Psalmen auch in Luk. 24, 44 erwähnt: ὁ νόμος, οἱ προφῆται καὶ οἱ ψαλμοί. Nach dem in 2. Makk. 2, 13 enthaltenen Berichte über Nehemias Thätigkeit hat bereits dieser sie in die Sammlung aufgenommen. Sie nahmen die erste Stelle unter den Kethubim ein; im Talmud steht nur Ruth (§ 104. 118) davor, in der Septuaginta Hiob. In der Stelle 1. Makk. 7, 16 f. ist eine Psalmstelle (Ps. 79, 2 f.) als heilige Schrift citiert. Je weniger nun eine Gleichstellung des Psalmbuches mit den eigentlichen kanonischen Schriften beabsichtigt war, um so leichter konnten auch noch andre Schriften mit den Psalmen angehängt werden. Namentlich lag es nahe, die anerkannt guten Erzeugnisse der didaktischen Poesie hinzuzufügen, weil sie der religiösen Belehrung und Erbauung dienten. — Kann man auch nicht mit Bestimmtheit angeben, welche Bücher der dritten Abteilung zur Zeit des Jesus Sirach als kanonisch galten, jedenfalls hatte die Bildung dieser Abteilung damals begonnen. Vollendet aber kann sie damals noch nicht gewesen sein; denn von dem Buche Daniel weiß Jesus Sirach nichts.

Freilich zeigte sich auch später noch das Bewußtsein, daß die Hagiographen nicht auf gleicher Stufe mit den Büchern der zweiten Abteilung ständen. Auch die Rabbinen des Mittelalters machten noch zwischen den Büchern der beiden ersten Abteilungen und den Hagiographen einen Unterschied, indem sie jenen eine Eingebung durch den רוּחַ הַנְּבוּאָה, diesen dagegen nur eine Eingebung durch den רוּחַ הַקֹּדֶשׁ zuschrieben (s. § 88, 1). Denselben Unterschied bezeugt auch der Umstand, daß in den Synagogengottesdiensten anfangs nur Abschnitte aus dem Pentateuch und den Propheten verlesen wurden,

während von den Hagiographen nur die Psalmen liturgische Verwendung fanden. Erst später wurden auch die fünf Megilloth gebraucht, doch wurden sie nicht am Sabbath, sondern an fünf verschiedenen Festen verlesen. In allen diesen Beziehungen verrät sich noch eine Erinnerung an die Zeit, in welcher der Kanon sich auf die beiden ersten Abteilungen beschränkte; man hatte ein Bewußtsein davon, daß die Hagiographen nicht in gleicher Weise zum Kanon gehörten.

Zwei Bücher unter den Hagiographen gehörten ursprünglich zur zweiten Abteilung, ehe sie in die dritte herübergenommen und mit den Megilloth zusammengestellt wurden: Ruth stand hinter dem Buche der Richter, und Threni hinter Jeremia. Die Anordnung der großen Propheten war schwankend. Im Talmud folgte Jesaja erst auf Jeremia und Ezechiel. Und auch unter den kleinen Propheten herrscht in der Septuaginta eine von der unsrigen abweichende Reihenfolge (vergl. § 118). Aus diesen Veränderungen in der Stellung der Bücher folgt auch, daß die Sammlung der kanonischen Bücher sich allmählich vollzogen hat.

§ 114.

Der Abschluß des Kanons. Alttestamentliche Antilegomena.

1. Neben den kanonischen Schriften waren auch noch andre vorhanden, die im Kanon keine Aufnahme gefunden haben. So erwähnt das Buch der Chronik (II. **35**, 25) ein schriftlich aufgezeichnetes, damals noch vorhandenes Klagelied über den Tod Josias. Und der Prediger beklagt es (**12**, 12), daß des Büchermachens kein Ende sei. Man war sich noch bewußt, das πνεῦμα ἅγιον σοφίας zu haben und betrachtete es als Richtschnur bei der Aufnahme in den Kanon, ob ein Buch mit dem Gesetz und den Propheten übereinstimme. Noch im 2. Jahrhundert war die dritte Abteilung des Kanons nicht fest begrenzt; denn es gab noch Bücher, die damals gleiche Autorität mit den Kethubim genossen, ohne doch später dazu zu gehören. So stand das Buch Baruch in hohem Ansehen. Es ist in Dan. **9**, 7—10 (vergl. Bar. **1**, 15—18) benutzt und ist von derselben Hand, die das Buch Jeremia übersetzt hat, ins Griechische übertragen;[1]) einzelne hatten das Buch Baruch dem Jeremia sogar

[1]) Eine gegenteilige Meinung s. bei Schürer in Herzogs Realencyklopädie, Art. Apokryphen des A. T., 5).

angehängt. Das Gleiche gilt vom Buche Sirach; es wird von jüdischen Gesetzeslehrern in derselben Art wie sonst die heiligen Bücher angeführt, ist auch im N. T. benutzt, vergl. Jak. 1, 19 mit Sir. 5, 11. Die ägyptischen Juden fügten noch andre Schriften bei, es ward aber bei einzelnen derselben gegen ihre Aufnahme in den Kanon Widerspruch erhoben.

Eine Andeutung über die Aufnahme aller noch nicht in dem angeblichen Kanon Nehemias befindlichen Hagiographen in die Sammlung will Ewald in der bereits (§ 113) angeführten Notiz 2. Makk. 2, 14 finden. Danach soll Judas Makkabäus die Bücher, welche während der Kriegsjahre da- und dorthin verschleudert waren, wieder in Jerusalem gesammelt haben. Dann müßte das Buch Daniel schon unmittelbar, nachdem es ans Licht getreten war, Aufnahme in den Kanon gefunden haben; denn Judas lebte bis zum Jahre 160. Aber selbst wenn, was zweifelhaft ist, jene Nachricht sich auf die Sammlung des Kanons bezöge, so läßt sich doch keinenfalls daraus folgern, daß Judas Makkabäus alle Schriften, welche jetzt die dritte Abteilung bilden, in den Kanon aufgenommen habe.

Auf eine bestimmte Zeit führt der um das Jahr 130 v. Chr. von dem Enkel des Jesus Sirach geschriebene Prolog. In diesem Prolog zur griechischen Übersetzung des Buches von Jesus Sirach werden die drei Abteilungen des ATl. Kanons angeführt und voneinander unterschieden: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα τὰ κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότα oder ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία oder ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων. Da der jüngere Sirach einen spezifischen Unterschied zwischen diesen Büchern und der Schrift seines Großvaters macht, auch von den „übrigen Büchern" als von einer bestimmten, bekannten Klasse von Schriften redet, so muß damals die dritte Abteilung, die Sammlung der Kethubim, auch als abgeschlossen gegolten haben.

Der Name Kethubim selber kam nach Herzfeld (Gesch. Jisr. II, S. 98) erst zu Ende des 1. oder im Anfange des 2. Jahrhunderts n. Chr. auf.

Es ist sehr begreiflich, daß das damals erst entstandene Buch Daniel, ähnlich wie das Deuteronomium, schon bald nach seinem Erscheinen kanonisiert wurde. Die Autorität des alten Propheten, unter dessen Namen es ausging, sowie seine große, unmittelbar praktische Bedeutung für die Zeit der Makkabäer, mußten ihm von vornherein ein hohes Ansehen sichern.

In ähnlicher Weise wie der jüngere Sirach führt auch Philo (um 41 n. Chr.) in seiner Schrift de vita contemplativa p. 893

die drei Abteilungen des Kanons an: νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται. Aus den gebrauchten Ausdrücken sieht man, daß die Bücher der dritten Abteilung nicht in gleicher Weise wie die der zwei ersten als heilig galten. Jedoch citiert Philo nicht alle Schriften des A. T.; es fehlen: Esther, Koheleth, Hohelied und Daniel. Das geschieht aber auch im N. T. nicht; in demselben sind nicht citiert: Obadja, Nahum, Esra, Nehemia, Esther, Hohelied und Koheleth. Dagegen ist das jüngste Buch des A. T., das Buch Daniel, als heilige Schrift citiert in Matth. **24**, 15. Und die Parallelstellen Matth. **23**, 35 und Luk. **11**, 51 zeigen, daß damals wie die Genesis das erste, so die Chronik das letzte Buch des ATl. Kanons war.

Das erste ausführliche und bestimmt lautende Zeugnis für die unwandelbare Feststellung unsres jetzigen ATl. Kanons finden wir bei Josephus (geb. im Jahre 37 n. Chr.). Es ist dies die wichtige Stelle contra Apion. I, 8.

> Hier heißt es: „Denn wir (Juden) haben nicht Myriaden von Büchern, die nicht miteinander übereinstimmen und einander widerstreiten; sondern nur 22 Bücher, welche die Geschichte der ganzen (vergangenen) Zeit enthalten, die mit Recht als göttlich geachtet sind (τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα). Und von diesen sind fünf die des Mose, welche die Gesetze enthalten und die Überlieferung über die Entstehung des Menschen bis zu seinem (Mosis) Tode. Dieser Zeitraum beträgt etwa 3000 Jahre. Vom Tode Mosis aber bis zur Herrschaft des Artaxerxes, der nach Xerxes König der Perser war, haben die Mosi nachfolgenden Propheten die Begebenheiten ihrer Zeit in 13 Büchern beschrieben;[1]) die vier übrigen aber enthalten Loblieder auf Gott und Lebensregeln für die Menschen.[2]) Seit Artaxerxes bis zu unsrer Zeit ist zwar mancherlei geschrieben worden; es ist aber nicht des gleichen Glaubens gewürdigt worden wie die früheren Schriften, weil die genaue Aufeinanderfolge der Propheten fehlte (διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν). Es ist aber thatsächlich offenbar, wie wir unsern eigentümlichen Schriften Glauben schenken. Denn soviel Zeit auch schon verflossen ist, so hat

---

[1]) Die 13 Propheten sind: 1. Josua. 2. Richter mit Ruth. 3. Bücher Samuels. 4. Bücher der Könige. 5. Bücher der Chronik. 6. Esra und Nehemia. 7. Esther. 8. Jesaja. 9. Jeremia mit Threni. 10. Ezechiel. 11. Daniel. 12. Die kleinen Propheten. 13. Hiob. — Den Mardochaios setzte Josephus in die Zeit des Artaxerxes (Antiqu. XI, 6, 13).

[2]) Diese vier Bücher sind: Psalmen, Sprüche, Prediger, Hohelied. Josephus gebraucht dafür denselben Ausdruck, mit welchem auch die Griechen ihre didaktischen Poesieen zu bezeichnen pflegten: ὑποθῆκαι, Ermahnungen.

doch noch nie jemand gewagt, weder etwas hinzuzufügen noch etwas davon zu thun noch etwas zu ändern. Vielmehr ist es allen Juden von Geburt an gleich angeboren, sie für Gottes Verordnungen (δόγματα) zu halten und fest bei ihnen zu bleiben und, wenn es sein müßte, gern für sie zu sterben."

Hier erscheint der Kanon als eine auf die bestimmte Zahl von 22 Büchern beschränkte Sammlung. Was zu diesen 22 Büchern gehört, das ist von allen andern Schriften spezifisch verschieden; es ist göttlich und enthält θεοῦ δόγματα. Auf solche Geltung kann keine nach der Zeit des Artaxerxes verfaßte Schrift mehr Anspruch machen, weil die Reihe der Propheten mit jener Zeit ein Ende hat.

Gleichzeitig mit diesem jedenfalls nicht vor dem Jahre 93 n. Chr. geschriebenen Zeugnis des Josephus liegt ein anderes am Ende von 4. Esr. **14** vor. Dieses pseudepigraphische Buch gehört der Zeit Nervas an. Es unterscheidet 24 kanonische von 70 apokryphischen Büchern.

2. Die von Josephus bezeugte definitive Feststellung des AT. Kanons erfolgte aber nicht, ohne daß gegen die Aufnahme mancher Schriften eine Zeit lang Widerspruch erhoben wurde. Das A. T. hat ebenso wie das N. T. seine Antilegomena; zu diesen gehören: Ezechiel, die drei salomonischen Schriften Proverbien, Hohelied und Koheleth, sowie das Buch Esther.

Das Bewußtsein davon, daß die Aufnahme dieser Schriften in den Kanon auf Widerspruch gestoßen war, hat sich noch bis zur Zeit der Entstehung des Talmud, ja teilweise noch länger erhalten. Der Widerspruch richtete sich einmal sogar gegen ein in der zweiten Abteilung des Kanons stehendes Buch. Nach Schabb. **13**b. Menachoth **45**a war zur Zeit der Blüte der Schulen Hillels und Schammais (30 v. Chr. bis ins 1. Jahrhundert n. Chr.) das Buch Ezechiel in Gefahr, „verborgen" zu werden, da viele Satzungen bei Ezechiel im Widerspruch mit dem Gesetz stehen.

Entschiedeneren Widerstand fanden alle drei salomonischen Schriften. Eine Stelle in den Capitula des Rabbi Nathan[1]) sagt darüber (vergl. § 90, 6): „Anfangs gab es solche, welche sagten,

---

[1]) Der Traktat Pirke aboth rührt angeblich her von einem Babylonier Nathan, der ein Zeitgenosse Simeons ben Gamaliel war (um das Jahr 121). Indes kann das Stück keinesfalls vor dem 7. Jahrhundert n. Chr. geschrieben sein.

die Sprüche, das Hohelied und der Prediger seien apokryphisch (גְּנוּזִים, von גנז verbergen, aufbewahren). Sie sagten nämlich, es seien מְשִׁלִים, und sie seien nicht aus der Zahl der Kethubim; und so traten sie auf und verbargen sie (d. h. erklärten sie für apokryph und nicht zum öffentlichen Gebrauch geeignet), bis die Männer der großen Synagoge kamen und dieselben erklärten."

Von den Disputationen der Rabbinen über die Frage, ob das Hohelied und der Prediger zu den heiligen Schriften gehörten oder nicht, berichtet die Mischna, Trakt. Jadaim **3**, 5. — Am meisten wurde die Aufnahme des Predigers in den Kanon beanstandet.

Nach Trakt. Edijjoth **5**, 3 stritten die Schüler Hillels dafür, die Schüler Schammais dagegen. Im Trakt. Schabbath f. 30, c. 2 wird berichtet: die Weisen hätten das Buch Koheleth zu verbergen gesucht, weil seine Worte sich gegenseitig aufhöben; man habe es aber nicht verborgen wegen seines Anfangs (**1**, 3) und wegen seines Endes (**12**, 13 f.); beides seien Worte des Gesetzes. — Im Midrasch Vajjikra Rabba, einem von Rabba bar Nachmoni geschriebenen Kommentar zum Levitikus, (sect. 28, f. 161, c. 2) wird ferner berichtet: die Weisen wollten das Buch Koheleth verbergen, weil sie Worte darin fanden, die zur Ketzerei hinneigen (vergl. Pesikta Rabbati f. 33, c. 1. Midrasch Koheleth f. 311, c. 1). — Über die Bemerkung des Hieronymus zu Pred. **12**, 13 s. das Citat in § 99, 3.

Außer den salomonischen Schriften fand auch die Aufnahme des Buches Esther in den Kanon Widerspruch, wie aus der Nachricht im jerusalemischen Talmud (Trakt. Megilloth f. 70, 4; vergl. Midrasch Ruth 45, 3. Megilla f. 7[a]) erhellt, nach welcher 85 Älteste, unter ihnen mehr als 30 Propheten, über die Einführung des Purimfestes durch Esther und Mordechaj als über eine Neuerung wider das Gesetz gespottet und dieselbe anfangs bekämpft, am Ende aber doch bestätigt haben sollen.

Also noch im 1. Jahrhundert n. Chr. fanden Verhandlungen über die Grenzen des Kanons statt. Sogar noch mehrere Jahrzehnte nach der Zerstörung Jerusalems hat das Synedrium zu Jabne (im Jahre 90) am Tage der „Zeugnissammlung" unter anderen Streitpunkten der alten Gelehrtenschulen, die ausgeglichen werden sollten, auch die Frage über die dritte Abteilung des Kanons vorgenommen und ein Zeugenverhör darüber angestellt (Mischna Trakt. Jadaim **3**, 5. Edijjoth **5**, 3). Indes handelte es sich hier wesentlich nur um die Sanktionierung einer schon allmählich herrschend gewordenen Ansicht. — Denn wie mit der Zeit

der Widerspruch gegen die NTl. Antilegomena, so verstummte auch dieser, meist nur Hagiographen des A. T. betreffende Widerspruch. Zur Zeit des Josephus kann die Aufnahme der bezeichneten Schriften in den Kanon nicht ernstlich mehr bestritten worden sein. Wir ersehen aber aus dem früheren Vorhandensein des Widerspruches, daß das palästinensische Judentum mehr zu einer Beschränkung als zu einer Erweiterung des Kanons geneigt war. Davon zeugen auch die angeführten Äußerungen des Josephus und die Art, wie der jüngere Sirach einen spezifischen Unterschied zwischen den heiligen Schriften und der sonst von ihm sehr hochgehaltenen Schrift seines Großvaters macht.

§ 115.

Gründe der Aufnahme eines Buches in den Kanon.

Ohne Zweifel ist es der religiöse Charakter der einzelnen Schriften gewesen, der ihnen das Ansehen heiliger Schriften verschafft und ihre Aufnahme in den Kanon erwirkt hat. Sicher ist es eine unrichtige Vorstellung, wenn die Schule Semlers gemeint hat, es sei der Hauptgesichtspunkt gewesen, eine Sammlung nationaler Schriften zu veranstalten. Ebenso unrichtig ist es, mit Hitzig (Kommentar zu den Psalmen II, S. 118) anzunehmen, andre hebräische Bücher seien zur Zeit der Sammlung des Kanons nicht vorhanden gewesen; man habe alle hebräisch geschriebenen Schriften aufgenommen, die in griechischer Sprache verfaßten dagegen ausgeschlossen. Allein das Buch Jesus Sirach, wiewohl nachweislich lange Zeit im hebräischen Original vorhanden, ist außerhalb des Kanons geblieben. Auch die Autorität der wirklichen oder vermeintlichen Verfasser entschied noch nicht über die Aufnahme einer Schrift in den Kanon. Damit könnte man wohl die Kanonisierung des Pentateuchs und der prophetischen Schriften erklären, nicht aber die der historischen Bücher, deren Verfasser oftmals gar nicht bekannt waren. Vielmehr wirkte in erster Linie bestimmend der religiöse Eindruck, den der Inhalt eines Buches machte. Allerdings als die Meinung aufgekommen war, daß Mose den gesamten Pentateuch geschrieben habe, hat die Achtung für die Autorität des Namens Mosis, wie es auch bei den Propheten der Fall war, mit dazu beigetragen, dem Pentateuch die Aufnahme in den Kanon zu verschaffen. Aus dem Berichte über die Auffindung des Deuteronomiums in 2. Kön. 22 und 23

geht klar hervor, daß es bei der öffentlichen Verlesung des deuteronomischen Gesetzbuches hauptsächlich der Eindruck eines von Gott gesprochenen Wortes gewesen ist, der diesem Buch das Ansehen eines heiligen verschaffte. Beim Pentateuch wie bei den prophetischen Schriften kam zu der Autorität des als Vermittlers des Gotteswort an Israel bekannten wirklichen oder vermeintlichen Verfassers die Selbstbezeugung der göttlichen Wahrheit an das religiöse Bewußtsein des Volks hinzu, um diesen Schriften die Geltung von heiligen Büchern zu verschaffen. Indes hielt man die Abfassung durch einen als Vermittler göttlicher Offenbarungen bekannten Verfasser nicht für ein notwendiges Erfordernis der Kanonicität. Die vorderen Propheten gelangten mit der Zeit zu kanonischem Ansehen, trotzdem ihre Verfasser unbekannt waren. Das verdankten sie lediglich ihrem Inhalt, weil man bei dem praktisch-religiösen Gebrauche, den man von ihnen machte, immer mehr den Eindruck gewann, daß hier die Nationalgeschichte in dem prophetischen Lichte der Gottesoffenbarung dargestellt war, sodaß man Gottes Walten in der Geschichte Israels so deutlich daraus erkennen konnte wie aus keiner andern vollständigen Darstellung der Nationalgeschichte. So gewöhnte man sich immer mehr daran, diese Geschichtsbücher vor allen andern hochzuhalten, bis sie den übrigen als heilige gegenübergestellt wurden.

Auch bei den Hagiographen liegt der Grund ihrer Aufnahme in den Kanon nur teilweise in dem Ansehen der wirklichen oder vermeintlichen Verfasser der einzelnen Schriften (Psalmen, salomonische Schriften, Esra, Nehemia, Daniel). Auch hier war es entweder daneben oder auch ausschließlich der Inhalt der einzelnen Bücher, der ihnen das Ansehen heiliger Schriften verschaffte. Diese Rücksichtnahme auf den Inhalt zeigt sich besonders in dem Widerspruche, der gegen die Kanonisierung einzelner Schriften laut wurde. — Obschon die Sprüche im allgemeinen als Werk Salomos galten, so erhoben sich doch Zweifel gegen ihre Kanonicität. Der Grund davon lag offenbar darin, daß das Buch, so ausgezeichnet man seine Regeln der Lebensweisheit auch finden mochte, doch nicht in gleichem Maße wie etwa die Psalmen aus dem Mittelpunkte theokratisch-religiösen Lebens hervorgewachsen zu sein schien. Man fand die Grundwahrheiten der Offenbarung nicht ebenso unmittelbar darin bezeugt wie in andern Schriften. Das will offenbar mit der Bemerkung, mit welcher der Zweifel begründet wird, gesagt sein: es

seien nur מְשָׁלִים (vergl. § 114, 2). — Bei dem Hohenliede gründete sich der Widerspruch ohne Zweifel auf die Auffassung desselben als eines erotischen Liedes, und er verstummte erst, als die allegorische Deutung desselben herrschend geworden war (s. § 90, 6). — Da das Gesetz als Norm und Maßstab für das Kanonische galt, so gab man bei dem Prediger ausdrücklich an, daß man teils wegen der Widersprüche, die er zu enthalten schien, teils wegen der Anstößigkeit seines Inhalts seine Aufnahme in den Kanon beanstandete. Indem man den schon vorhandenen Kanon als Maßstab benutzte, wurde dem Buch schließlich nur mit Rücksicht auf den Inhalt seine Stelle im Kanon gesichert, insofern sein Anfang und sein Schluß mit den Worten des Gesetzes übereinstimmte (s. oben Nr. 2; § 99, 3). In allen diesen Fällen war die Autorität Salomos für sich allein nicht hinreichend, um die Kanonicität dieser Bücher sicher zu stellen. Erst als auch die aus dem Inhalt derselben entnommenen Bedenken durch eine andre Auffassung beseitigt waren, konnte ihre Kanonicität als gesichert gelten. — Wurden doch sogar gegen das kanonische Ansehen Ezechiels einzelne Zweifel laut; gewiß aus dem Grunde, weil man die Widersprüche zwischen seinen Kultusgeboten und den Gesetzen des Pentateuchs zu bedenklich fand (s. § 114, 2). — Die Zweifel gegen das Buch Esther stützten sich ausgesprochenermaßen auf das Bewußtsein, daß das Buch späten Datums sei und in seiner Empfehlung des Purimfestes eine Neuerung gegen das Gesetz enthalte. Doch waren diese Zweifel zunächst auch wohl durch den Inhalt des Buches veranlaßt. Sie wären auch schwerlich verstummt, wenn nicht der echt-theokratische Geist immer mehr von dem Geiste des nationalen Fanatismus, welchem der Inhalt des Buches besonders zusagte, überwuchert worden wäre.

Endlich kam noch folgender Gesichtspunkt bei der Aufnahme der Hagiographen in den Kanon in Betracht: seitdem das Bewußtsein herrschend geworden war, daß die Prophetie erloschen sei, konnte man nur noch solche Bücher als heilige betrachten, von denen man glauben konnte, daß sie noch vor dem Erlöschen der Prophetie, also vor dem Aufhören der Offenbarung geschrieben seien. Wenn nun auch dieser Zeitpunkt nicht genau bestimmt werden konnte, so waren doch solche Bücher von vornherein ausgeschlossen, von denen man wußte, daß sie jüngeren Datums seien. Dies war der Fall bei dem Buche des Jesus Sirach, welches aus diesem Grunde keine Aufnahme in den Kanon fand. Wenn eine noch jüngere Schrift wie

das Buch Daniel doch unter die kanonischen aufgenommen ward, so verdankt sie die Aufnahme nur ihrer Einkleidungsform, welche sie als das Werk des alten Propheten erscheinen ließ. — Je höher die Heiligkeit der im Kanon befindlichen Schriften stieg, um so zuversichtlicher glaubte man, daß mit der Abfassung des jüngsten kanonischen Buches die Zeit der Offenbarung ihr Ende gefunden habe und daß alle heiligen Schriften unter irgend welcher Mitwirkung der Organe der Offenbarung, der Propheten, geschrieben seien. So bestimmt denn Josephus als Grenzscheide der Periode, in welcher heilige Schriften entstanden, die Zeit des Artaxerxes und giebt ausdrücklich als Grund der Ausschließung später entstandener Schriften an, daß von jenem Zeitpunkte an die Reihenfolge der Propheten aufgehört habe (s. § 114, 1). — Man bemühte sich nun aber mit der Zeit, für jede einzelne Schrift einen Propheten als Verfasser namhaft zu machen; dabei ward freilich der Begriff des Propheten ziemlich weit gefaßt. So kam der Talmud dazu, das Buch Hiob Mosi zuzuschreiben, das Buch Josua dem Josua, der in Sir. **46**, 1 διάδοχος Μωύσῆ ἐν προφητείαις genannt wird; ferner das Buch Samuel dem Samuel, das Buch der Könige dem Jeremia u. s. w.

§ 116.

Spätere Sagen über die Bildung des Kanons.

Weil die Bildung des Kanons eine allmähliche war und namentlich die dritte Abteilung nur nach manchen Schwankungen sich festgestellt hatte, so fehlte eine sichere Nachricht über die Entstehung des Kanons. Man besaß ihn als eine für immer festgestellte, genau begrenzte Sammlung, zu der nichts hinzugefügt und von der nichts hinweggenommen werden durfte. Aber von einigen dunklen Erinnerungen abgesehen wußte man nicht, wie man zu demselben gekommen war. Auch Josephus weiß in seinen Werken über die Entstehung des Kanons nichts mitzuteilen. Je nachdrücklicher aber die Beschränkung des Kanons auf die einmal bestimmte Bücherzahl und die göttliche Autorität der in ihm befindlichen Schriften geltend gemacht wurden, um so mehr fühlte man auch das Bedürfnis, die Fixierung des Kanons auf eine bestimmte, allgemein anerkannte Autorität zurückzuführen. Dieses Bedürfnis gab mehreren Sagen das Dasein, welche früher von den Theologen bereitwillig

geglaubt und erst seit dem Erwachen der Kritik in ihrer Nichtigkeit erkannt worden sind.

Die älteste dieser Sagen schreibt die Bildung des Kanons Esra zu. Sie lautet dahin: nachdem die heiligen Schriften, welche schon vor dem Exil vorhanden waren, mit dem Tempel, wo sie deponiert waren, verbrannt worden, sei Esra auf seine Bitte zur Wiederherstellung derselben inspiriert worden; er habe nun mit Hilfe von fünf Schreibern in vierzig Tagen und vierzig Nächten die 24 zum öffentlichen Gebrauche bestimmten Bücher zu Papier gebracht. — So erzählt zuerst das 4. Buch Esra (Kap. **14**), welches der Zeit Nervas im 1. Jahrhundert n. Chr. angehört und zwar nicht im griechischen Original, aber doch in lateinischer, arabischer und äthiopischer Übersetzung erhalten ist.

Freilich beschränkt sich nach dieser Angabe die Thätigkeit Esras nicht auf das Diktieren der 24 kanonischen Bücher. Vielmehr soll Esra außer diesen zum öffentlichen Gebrauch für Würdige und Unwürdige bestimmten Büchern auch noch 70 andere diktiert haben, die er nach göttlichem Befehl aufbewahren und nur den Weisen im Volke überliefern sollte. Die Stelle ist das älteste Zeugnis sowohl für die Unterscheidung von öffentlichen und verborgenen Schriften (גְּנוּזִים, ἀπόκρυφα) als auch für die Zählung von 24 Büchern.

Diese Sage ist mehr in der christlichen Kirche als in der jüdischen Gemeinde heimisch. Sie ist von mehreren Kirchenvätern, bei denen dieses Apokryphon in hohem Ansehen stand, wiederholt worden; so von Tertullian de habitu muliebri, Kap. III. Irenäus adv. haeres. III, 25, angeführt von Eusebius hist. eccl. V, 8. Clemens Alexandrinus, Stromata I, p. 22. 329. 342. Theodoret, Vorrede zum comm. in Cant. Chrysostomus, 8. Homilie zum Hebräerbrief. (Pseudo-)Augustinus, de mirabilibus script. s. II, 33. — Die Sage kommt auch noch in der weiter ausgesponnenen Gestalt vor, daß man hernach das verlorene Tempelexemplar des vorexilischen Kanons in einer Höhle, von welcher in 2. Makk. 2, 4 ff. berichtet ist, wiedergefunden habe; bei einer Vergleichung mit dem von Esra herrührenden Exemplare habe alles wörtlich übereingestimmt.

Eine andre, jüngere Sage schreibt die Sammlung des Kanons der sogenannten großen Synagoge (כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה) zu, einem angeblich von Esra errichteten, aus 120 Personen bestehenden Kollegium, das bis zur Zeit Simons des Gerechten (310 v. Chr.), also über 130

Jahre lang bestanden haben soll; die Juden machen zu Mitgliedern desselben alle irgend bedeutenden Männer jener Zeit (namentlich auch Haggai, Sacharja, Maleachi und Nehemia). — Die große Synagoge wird freilich schon in der Mischna erwähnt, aber von einer Sammlung des Kanons durch sie ist dort nicht die Rede. In der am Ende des 5. Jahrhunderts abgeschlossenen babylonischen Gemara (Trakt. baba bathra fol. 15, c. 1) heißt es, sie habe die Bücher Ezechiel, die zwölf kleinen Propheten, Daniel und Esther geschrieben.

Hier ist der großen Synagoge allerdings eine Beteiligung bei der Sammlung des Kanons zugeschrieben (obschon כתב nicht vom Eintragen in den Kanon zu verstehen ist). Die Stelle erwähnt auf fol. 14, c. 2 zuerst die Einteilung des Kanons und bemerkt dazu: „die Weisen sagen: alles ist eins und jeder Teil besteht wieder für sich . . . und sie haben uns hinterlassen die Thora, Propheten und Hagiographen verbunden zu einem Ganzen.“ „Wer hat diese Bücher geschrieben? Mose schrieb sein Buch und den Abschnitt Bileam und den Hiob. Josua schrieb sein Buch und acht Verse im Gesetz (vergl. § 10). Samuel schrieb sein Buch und Richter und Ruth. David schrieb das Buch der Psalmen (durch Vermittlung von zehn Männern). Jeremia schrieb sein Buch und das Buch der Könige und die Klagelieder. Hiskia und sein Kollegium schrieben IMSK (d. i. die Anfangsbuchstaben der hebräischen Bezeichnung für Jesaja, Sprüche, Hohelied, Koheleth). Die Männer der großen Synagoge schrieben KNDG (d. i. Ezechiel, die 12 kleinen Propheten, Daniel, das Buch Esther). Esra schrieb sein Buch und die Genealogie im Buche der Chronik bis auf sich selbst; Nehemia beendigte die Chronik.“ — Um die Stelle richtig zu verstehen, muß man die talmudische Anschauung mit hinzunehmen, daß ein Tempelarchiv bestand, in welches jedes Buch, sobald es vollendet war, aufgenommen ward, um eben durch diese Aufnahme zum kanonischen Buche zu werden. Daraus wird auch erst begreiflich, wie der großen Synagoge das Schreiben (כתב) dieser Bücher zugeschrieben werden konnte. Weil die Schriften Ezechiels und Daniels und das Buch Esther als im Auslande geschrieben galten, in das Tempelarchiv aber nur ein im heiligen Lande geschriebenes Exemplar kommen sollte, so ward der großen Synagoge das Schreiben dieser Bücher zugeschrieben. Ebenso sollte sie die Redaktion der 12 kleinen Propheten zu einem Buch vollzogen haben; erst das von ihren Männern geschriebene Buch der 12 Propheten kam in das Tempelarchiv. So erklärt im wesentlichen Raschi, und gewiß mit Recht. Dann bedeutet allerdings das Schreiben von vornherein soviel als Aufnahme in den Kanon. Mit Unrecht ist dies von de Wette, Bleek u. a. bestritten worden.

Nach der großen Synagoge sind freilich noch Esra und Nehemia als Vervollständiger des Kanons genannt. Da diese aber selbst mit zu der großen Synagoge gerechnet werden, so gab Elias Levita (geb. 1472, † 1549)

eine ältere Tradition wieder, wenn er in der Vorrede III zu seinem Werke Masoreth hammasoreth dem Esra und der großen Synagoge die Verbindung der 24 Bücher des Kanons zuschreibt. Man darf daher nicht mit der neueren Kritik behaupten, daß es gar keine dahin lautende jüdische Sage gebe. Ihre Existenz ist auch noch durch zwei andre Stellen bezeugt. Wenn in den capitula des Rabbi Nathan (Pirke aboth) gesagt wird, es hätten manche die drei salomonischen Schriften für apokryph erklärt, bis die Männer der großen Synagoge kamen und dieselben erklärten, so ist damit offenbar der großen Synagoge die schließliche Feststellung des Kanons zugeschrieben. Dasselbe geschieht wohl auch in der Stelle des jerusalemischen Talmuds über das Buch Esther; denn wahrscheinlich sind jene 85 Ältesten und die 30 und einige Propheten eben die große Synagoge (statt וּמֵהֶם ist wohl וְעִמָּהֶם zu lesen), vergl. Herzfeld, Geschichte des Volks Jisrael von Vollendung des zweiten Tempels u. s. w. I, S. 380 ff. Also an dem Dasein dieser Überlieferung ist nicht zu zweifeln.

Allerdings darf man diese Überlieferung nicht für mehr halten als was sie ist, nämlich für eine Sage, die aus dem Bedürfnis, die Feststellung des Kanons auf eine anerkannte Autorität zurückzuführen, hervorgegangen ist. — Sogar die Existenz der großen Synagoge ist äußerst zweifelhaft. In den Büchern Esra und Nehemia, bei Philo und Josephus, sowie in den Aussprüchen der ältesten Rabbinen, die uns aufbehalten sind (bis 200 v. Chr.), findet sich keine Spur von ihr, vergl. Joh. Eberh. Rau, de synagoga magna, Utrecht 1726, II p. 66 ff.

Herzfeld a. a. O. S. 380 ff. hat die nicht unwahrscheinliche Vermutung aufgestellt, daß man durch Zählung der Namen in Neh. **10**, 2—28 (84 bis 85 Namen) und durch Hinzufügung der in Neh. **8**, 4. 7 und **9**, 4 f. erwähnten Personen sowie Esras selbst die große Synagoge von 120 Personen konstruiert hat. Zugleich sucht er nachzuweisen, daß die große Synagoge in Wirklichkeit das Synedrium gewesen sei, welches man durch die angeführte Manipulation zur großen Synagoge erweiterte und umgestaltete.

Ähnlich ist die Erklärung von M. Heidenheim: „Untersuchungen über die synagoga magna" in Stud. u. Krit. 1853, H. 1, S. 93—100; vergl. die Deutsche Vierteljahrsschrift, Jahrg. II, S. 286 ff. desselben Verfassers: „über die Entstehung der 70 Ältesten u. s. w." Er zeigt, daß die Familienhäupter in Num. **26** zusammen mit den in Num. **1** genannten Stammfürsten die Zahl 70 ergeben. Die im Talmud erwähnten 120 זְקֵנִים als Mitglieder der großen Synagoge setzen sich nach Heidenheims Meinung zusammen aus den Familienhäuptern der Priester, Leviten und Israeliten, die in den Stellen Esr. **2**, 2—59. **8**, 1—14 aufgezählt sind. Die erstere Tafel ergiebt 102 Familienhäupter. Dazu kommen

die Propheten Haggai und Sacharja (Esr. 5, 1). Die zweite Tafel (Esr. 8) zählt 15 Häupter der Familien. Zu dieser Summe von 119 Ältesten kommt noch der Schriftgelehrte Esra selber als Vorstand dieser Behörde, — zusammen 120.

Jedenfalls ist die Existenz der großen Synagoge äußerst zweifelhaft, und noch weniger kann die Angabe über ihre Beteiligung an der Sammlung des Kanons Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen, da auch davon in den angeführten älteren Schriften keine Andeutung zu finden ist.

Überhaupt ist die ganze talmudische Vorstellung über die Bildung des Kanons ungeschichtlich. Wären die Schriften der zweiten und dritten Abteilung wirklich in eine im Tempel aufbewahrte Sammlung heiliger Schriften aufgenommen worden, so hätten gewiß auch andre prophetische Schriften, die wir nur aus Citaten kennen, wie z. B. die noch zur Zeit des Chronisten vorhandene Geschichte Usias von Jesaja (2. Chron. 32, 32), dieser Sammlung einverleibt werden müssen. Indes war dies schwerlich der Fall, da sie sich sonst wohl erhalten haben würde.

Gegen die ungeschichtliche Vorstellung des Talmud sprechen besonders die bisherigen Ermittelungen über die allmähliche Entstehung des Kanons. Daß es dem Talmud nur darum zu thun war, namhafte Autoritäten für die Abfassung, Redaktion und Sammlung der heiligen Schriften zu nennen, sieht man auch aus den abenteuerlichen Angaben, daß Mose das Buch Hiob, Samuel die Bücher Samuels und Ruth geschrieben habe.

Auf den angeführten Sagen ruhen hauptsächlich die orthodoxen Vorstellungen von der Entstehung des Kanons. Sie stimmen in verschiedener Modificierung darin überein, daß sie den Abschluß des Kanons in die Zeiten Esras und Nehemias verlegen und denselben vor allem auf die Autorität Esras, Nehemias, Maleachis und der großen Synagoge zurückführen. Allein die Unstatthaftigkeit dieser Vorstellung ergiebt sich aus dem Resultate über die Abfassungszeit einiger im Kanon befindlicher Bücher: die Chronik kann erst gegen das Ende der persischen Herrschaft geschrieben sein, die Bücher Esra und Nehemia erst geraume Zeit nach Nehemia, und Daniel erst unter Antiochus Epiphanes.

§ 117.

Weitere Geschichte des ATl. Kanons bei den Juden.

1. Bei den palästinensischen Juden scheinen seit dem definitiven Abschluß des Kanons keine Differenzen über seinen Umfang mehr vorgekommen zu sein. In früherer Zeit war zwar die Ansicht verbreitet, die Sadducäer hätten wie die Samaritaner nur den Pentateuch als kanonisch anerkannt. Dies sagen allerdings Tertullian de praescriptione haereticorum 45. Origenes c. Celsum I, 11 § 1. Hieronymus zu Matth. **22**, 31 f. Indes ihre Angaben beruhen auf einem Irrtum. Die Sadducäer haben nach Josephus (Antiqu. **13**, 10, 6. **18**, 1, 4) allerdings nur das Gesetz anerkannt, aber nicht im Gegensatz zu den Propheten, sondern im Gegensatz zu den Überlieferungen der Väter d. h. der mündlichen Tradition. Das haben jene Kirchenväter mißverstanden, vielleicht aus Anlaß des Umstandes, daß Christus in Matth. **22**, 31 f. die Leugnung der Auferstehung durch eine Stelle des Pentateuchs widerlegt, während er aus andren Schriften leicht ein klareres Gegenzeugnis hätte anführen können. (Über den Grund dieses Citats aus dem Pentateuch vergl. H. A. W. Meyers kritisch-exegetischen Kommentar z. d. St.) Vielleicht war bei den Kirchenvätern eine Verwechslung mit den Samaritanern im Spiel. Jedenfalls wissen weder Josephus noch der Talmud noch die Rabbinen etwas von einer solchen Heterodoxie der Sadducäer. Vielmehr brauchen die Pharisäer in der Gemara (Sanhedrin **11**, 2) auch Stellen aus den Propheten gegen die Sadducäer, ohne daß diese die Autorität der Propheten zurückweisen; nach Sanhedrin **90**, 2 gehen sie auf Beweise aus Jesaja und dem Hohenliede ein, und in Cholin **87**, 1 beruft sich ein Sadducäer auf die Stelle Am. **4**, 13.

Ewald, Bleek, Dillmann, Herzfeld u. a. finden wenigstens das nicht wahrscheinlich, daß die Sadducäer sämtliche ATl. Schriften als kanonisch anerkannt hätten, und meinen namentlich, daß sie das Buch Daniel verworfen haben müßten, weil sie die Stelle Dan. **12**, 2 f. mit ihrer Leugnung der Auferstehung auf keine Weise hätten in Einklang bringen können. Indes ist dies nur eine unsichere Forderung. Wenn sie wirklich das Dasein von Engeln leugneten, wie in Apostelgesch. **23**, 8 gesagt ist, so könnte man mit gleichem Rechte folgern, daß sie auch den Pentateuch nicht anerkannt hätten.

2. Während die Samaritaner ihren Kanon auf den Pentateuch beschränkten, und sich auch bei den palästinensischen Juden

eher eine Neigung zur Beschränkung als zur Erweiterung zeigte (§ 114, 2 am Schluß), verhielt es sich anders bei den alexandrinischen und den unter dem Einfluß des Alexandrinismus stehenden hellenistischen Juden. Man hat darüber gestritten, ob man von einem alexandrinischen Kanon im Unterschiede von dem palästinensischen reden dürfe oder nicht. Jenes behaupteten namentlich die Katholiken im Interesse ihrer Kanonisierung der Apokryphen, aber auch viele Protestanten seit Semler teilten diese Ansicht. Man berief sich hauptsächlich darauf, daß die alexandrinischen Kirchenväter die apokryphischen Schriften ganz ebenso wie die kanonischen als göttliche citieren. Freilich ist hierbei zu bemerken, daß sie auch pseudepigraphische Schriften in gleicher Weise citieren. — Dagegen haben besonders die orthodoxen Protestanten zu beweisen gesucht, daß die Alexandriner ganz denselben Kanon wie die Palästinenser gehabt haben. Man meinte, in einem solchen Hauptpunkte hätten die Alexandriner von den Palästinensern nicht abweichen können; der jüngere Sirach setze die Identität des Kanons der Alexandriner und Palästinenser voraus. Ferner citiere Philo keine Apokryphen; und Josephus (c. Apion. **1**, 8) sage, daß nie jemand gewagt habe, etwas zu den 22 Büchern des Kanons hinzu- oder etwas davonzuthun.

Es ist richtig, einen besondren, fest abgegrenzten, von dem palästinensischen verschiedenen Kanon hatten die Alexandriner nicht. Dagegen beweisen die erwähnten Argumente nicht, daß beide Richtungen des Judentums die Zahl der „göttlichen Schriften" streng auf die im palästinensischen Kanon befindlichen Bücher beschränkt haben. Vielmehr ist der wahre Sachverhalt folgender: die Alexandriner haben den Pentateuch weit über alle andern AT. Bücher gesetzt.

Philo kommentiert den Pentateuch ausführlich, während er die andern Schriften nur sehr selten und viele derselben gar nicht gebraucht (gar nicht benutzt er die Schrift des Ezechiel; von den kleinen Propheten nur Hosea, Jona und Sacharja; unter den Kethubim werden nicht citiert: Daniel, Threni, Koheleth, Cantic., Esther, Ruth; Hiob einmal, Jesaja und Jeremia selten). Mose gilt ihm als ἀρχιπροφήτης. Alle übrigen AT. Schriftsteller sind nur Μωϋσέως ἑταῖροι oder φοιτηταί (Schüler), und er schreibt ihnen keine andre Inspiration zu als die, welche auch jedem in die Mysterien der Weisheit Eingeweihten dann und wann zu teil werden könne, wie sie auch ihm selber einige Male zu teil geworden sei. Philo macht darum auch nur einen geringen und keineswegs einen spezifischen Unterschied zwischen den AT. Schriften [vom Pentateuch abgesehen] und seinen eignen Schriften.

Mit der Erhebung des Pentateuchs über alle andern Schriften ging also hier der spezifische Unterschied verloren, den die Palästinenser zwischen allen kanonischen Schriften und den nichtkanonischen machten. Man wußte in Alexandria nichts von einer Zeit, in welcher das Prophetentum aufgehört hatte; vielmehr nahm man an, daß die Weisheit, die ja das Offenbarungsprinzip der alexandrinisch-jüdischen Theologie ist, die von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergeht, um Freunde Gottes und Propheten zu bereiten (Weish. 7, 27), oder der λόγος, der der ἑρμηνεύς und ὑποφήτης τοῦ Θεοῦ ist, wie in den früheren Gottesmännern so auch in jedem Weisen und Frommen fortwährend wirksam sei und ihn zum Propheten weihe. Darum waren — vom Pentateuch abgesehen — die Grenzen des ATl. Kanons für die Alexandriner fließende. Und so konnten sie, ohne gerade einen andern, bestimmt abgegrenzten Kanon zu haben als die Palästinenser, doch auch von jeder nichtkanonischen Schrift, in welcher sie göttliche Weisheit fanden, denselben Gebrauch wie von den kanonischen (vom Pentateuch abgesehen) machen. So hat auch Philo wenigstens in einer Schrift (de praemiis et poenis p. 927) eine Stelle einer nichtkanonischen Schrift ganz ebenso als Aussage eines θεσπίζων angeführt wie anderwärts Stellen kanonischer Schriften. — So kam es auch, daß in der alexandrinischen Übersetzung des A. T. nicht nur in einzelnen Büchern wie namentlich Esther und Daniel sehr bedeutende Zusätze gemacht werden konnten, sondern daß auch nichtkanonische, aber hochgehaltene Bücher wie Jesus Sirach, Baruch, Weisheit, 1. und 2. Buch der Makkabäer, Tobias mitten unter den kanonischen ihre Stelle fanden. Da war es denn natürlich, daß die hellenistischen Juden ebenso wie die Christen, die das A. T. nur aus der Septuaginta kannten, keinen bestimmten Unterschied zwischen den kanonischen und nichtkanonischen Schriften machten, welche in ihrer Bibel beisammen standen.

Dem Verfahren der alexandrinischen Juden gegenüber hielten die palästinensischen Juden nur um so strenger an dem einmal festgestellten Kanon fest. Alle nicht dazu gehörigen Schriften galten als גְּנוּזִים d. h. verborgene, dem öffentlichen Gebrauch entzogene. Wie man nämlich fehlerhafte oder schadhaft gewordene Gesetzeshandschriften dem öffentlichen Gebrauche entzog (גָּנַז), so auch die nichtkanonischen Schriften. Die Rabbinen warnten sogar vor dem Lesen solcher Bücher, welche auch in Palästina früher in Ansehen

gestanden hatten. So ist im Midrasch zu Koheleth 116a gesagt: wer mehr als die 24 Bücher in sein Haus bringe, der bringe sich Unruhe hinein, z. B. durch Sirach und das Buch eines ben Tigla; man dürfe in ihnen lesen, aber sich nicht abmühen. Nach Sanhedrin 100b sagte R. Josef, man solle den Sirach nicht lesen. — Der Talmud nennt die nicht in den Kanon aufgenommenen Schriften: סְפָרִים חִיצוֹנִים (libri extranei), außerhalb des Kanons befindliche Bücher, ein Name, mit welchem freilich auch die Schriften der Sadducäer sowie die der מִינִים (der Christen) bezeichnet wurden.

Seitdem die Polemik gegen die Christen auch den alexandrinischen Juden die Notwendigkeit fühlbar machte, sich strenger an den hebräischen Text zu halten, scheinen auch sie sich die scharfe Abgrenzung des Kanons von den Palästinensern angeeignet zu haben. Aus diesem Grunde gebrauchten sie auch zur Zeit des Origenes lieber die wortgetreue Übersetzung des Aquila als die Septuaginta.

3. Eine Mittelstellung zwischen den alexandrinischen und den palästinensischen Juden nahmen solche Sekten in Palästina ein, welche unter alexandrinischem Einfluß standen; namentlich die Essäer. Diese erkannten zwar ebenso wie die in Ägypten wohnenden Therapeuten, von denen Philo dies ausdrücklich bezeugt, den palästinensischen Kanon an, hatten aber außerdem noch ihre eignen heiligen Bücher, und zwar τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα, Schriften ihrer Propheten und heilige Lieder, die indes von den Mitgliedern der Sekte geheim gehalten werden mußten, vergl. Hävernick, Handbuch der Einleitung in das A. T. I, S. 86 f. — Ähnlich unterscheidet auch das 4. Buch Esra (**14**, 44 ff.) von den 24 kanonischen Büchern, die für den öffentlichen Gebrauch bestimmt seien (in palam pone et legant digni et indigni), 70 andre, ebenfalls von Esra durch göttliche Inspiration geschriebene, die nur den Weisen zu überliefern seien (ut tradas eos sapientibus de populo tuo).

§ 118.

Die Ordnung der einzelnen Bücher im AT. Kanon.

Die Anordnung der Bücher im Kanon, namentlich in der Abteilung der Hagiographen, ist eine wandelbare gewesen. Auch später noch fanden sich zu derselben Zeit Verschiedenheiten in der Anordnung der einzelnen Bücher (vergl. § 5). — Die hebräischen Juden haben

zwar die drei Abteilungen des Kanons immer auseinander gehalten. Jedoch fand bei den Büchern Ruth und Threni eine Versetzung aus der zweiten Abteilung in die dritte statt. Ursprünglich stand das Buch Ruth hinter dem Buche der Richter, und die Klagelieder hinter Jeremia. Das ergiebt sich aus der ältesten Zählung der Bücher des A. T., welche 22 betrug (so auch Josephus); 22 Bücher konnten nur gezählt werden, wenn Ruth mit dem Buche der Richter und Threni mit Jeremia zusammen je als ein Buch gerechnet wurden. — Innerhalb der zweiten Abteilung hat nur Jesaja im Talmud und in den Handschriften der deutschen und gallischen Juden eine andre Stellung, indem er erst auf Ezechiel folgt. Der Grund war angeblich ein sachlicher: es passe zu dem traurigen Inhalte des Endes des Buches der Könige der ganze Inhalt des Jeremia und des ersten Teils des Ezechiel; die tröstlichen Schlußweissagungen Ezechiels dagegen zu dem tröstlichen Inhalt des Jesaja (vergl. § 5, 2). Auch noch in den ältesten Bestandteilen der Masora hat das Buch Jesaja die talmudische Stellung; so in dem Handbuch Ochla weochla. Die gleiche Stellung hat Jesaja, wie bemerkt, auch in den Handschriften der deutschen und gallischen Juden, nicht aber in denen der spanischen sowie in den späteren Bestandteilen der Masora. Herzfeld (Geschichte des Volks Jisrael III, S. 103) meint, die talmudische Reihenfolge der Propheten: Jeremia, Ezechiel, Jesaja sei nach ihrem Umfange geordnet worden. Ist die talmudische Stellung die ursprüngliche, so hat sie ihren Grund in der Erinnerung, daß das Buch des Jesaja später als die Bücher des Jeremia und des Ezechiel seine Schlußredaktion erhalten hat. Ist sie dagegen nicht die ursprüngliche, so mag sie daher rühren, daß man das Buch der Könige dem Jeremia zuschrieb und darum gleich auf dasselbe das Buch Jeremia folgen lassen wollte. Seine jetzige Stellung hat das Buch Jesaja wohl aus chronologischer Rücksicht erst in der Zeit der Entstehung der Masora erhalten. — Wegen ihres größeren Umfanges standen die großen Propheten voran, es folgten die kleinen. Über die umgekehrte Reihenfolge in der Septuaginta s. unten.

Die jetzige Anordnung der Hagiographen in unsern Bibelausgaben scheint jüngeren Datums zu sein. Zur Zeit des Talmud standen die fünf Megilloth noch nicht beisammen. An der Spitze befand sich das aus der zweiten Abteilung herübergenommene Buch Ruth; es ging den Psalmen voraus, weil es Davids Familiengeschichte enthielt. Auf Ruth folgten Psalmen, Hiob; sodann waren

die drei salomonischen Schriften zusammengestellt: Sprüche, Koheleth, Hohelied. Hinter diesen poetischen Schriften wurden die ebenfalls aus der zweiten Abteilung herübergenommenen Klagelieder eingeschoben. Den Beschluß machten Daniel, Esra, Nehemia, Esther, die Chronik. Daß die Chronik als letztes Buch des A. T. stand, beweist auch die Stelle Matth. **23**, 35. Damit stimmt auch die Reihenfolge in den ältesten Bestandteilen der Masora, wie in Ochla weochla überein. — Auch bei Melito von Sardes sind die salomonischen Schriften zusammengestellt; nämlich Chronik, Psalmen, Sprüche, Koheleth, Hohelied, Hiob, Threni, Daniel, Esra, Nehemia, Esther. Dieselbe Zusammenstellung der salomonischen Schriften findet sich in der Septuaginta: Hiob, Psalmen, Sprüche, Koheleth, Hohelied, Sap., Sirach u. s. w. Ebenso auch im cod. Cassel.

In den späteren Bestandteilen der Masora stellten die Masoreten die Chronik voraus, weil dieses Buch eine Ergänzung zum Buch der Könige bildet und mit Adam beginnt. Demgemäß lautete die Reihenfolge der Hagiographen in der masoretischen Periode: Chronik, Psalmen, Hiob, Sprüche, Ruth, Hohelied, Prediger, Threni, Esther, Daniel, Esra, Nehemia. Es war also die Zusammenstellung der salomonischen Schriften aufgegeben; dagegen veranlaßte die inzwischen aufgekommene synagogale Verwendung der fünf Megilloth ihre Zusammenstellung, wenngleich sie in anderer als unsrer jetzigen Ordnung einander folgten. — Dieselbe Reihenfolge der Bücher herrscht auch in den spanischen Handschriften.

Die fünf Megilloth stehen in derselben Weise auch in cod. Leipzig Nr. 1 und 2, obschon in letzterem zu Threni beigefügt ist: לְתִשְׁעָה בְּאָב (s. § 89). Esther heißt hier: megillath Purim. Darauf folgen Psalmen, Sprüche, Hiob. — Sonderbar ist die Stellung einiger Bücher im cod. Helmstedt Nr. 3: Auf den Pentateuch folgen Esther, Cant., Ruth, Threni, Koheleth. Infolge ihrer synagogalen Verwendung wurden die Megilloth vielfach besonders geschrieben oder als Anhang dem Pentateuch beigefügt.

Erst in den Handschriften der deutschen Juden und wohl erst in nachmasoretischer Zeit wurden die drei Bücher mit poetischer Accentuation (אבת) vorausgestellt, und zwar mit Umstellung der Bücher Hiob und Sprüche. Auf Psalmen, Sprüche, Hiob ließ man die Megilloth in der Ordnung folgen, in welcher sie bei den Festen zur Verlesung kamen: Cant., Ruth, Threni, Koheleth, Esther. Den Beschluß machten Daniel, Esra, Nehemia, Chronik. Somit

kehrte man in betreff der Chronik zu der alten Sitte zurück, sie ans Ende zu stellen. — Dies ist auch die Reihenfolge der Hagiographen in unsern hebräischen Bibelausgaben.

In der Septuaginta sind die drei Abteilungen des Kanons verwischt, und dafür ist eine Sachordnung hergestellt: 1) der Pentateuch. 2) alle historischen Bücher, darunter auch apokryphische. 3) alle poetischen Bücher; voran steht das Buch Hiob. 4) die prophetischen Bücher. Die 12 kleinen Propheten stehen voran; zugleich herrscht unter ihnen eine von der unsrigen abweichende Reihenfolge. Den Beschluß machen die 3 Bücher der Makkabäer. Diese Reihenfolge hängt mit dem Umstande zusammen, daß die Grenzen des Kanons, also auch die Grenzen der einzelnen Abteilungen desselben bei den alexandrinischen Juden nicht feststanden.

Wenn auch Josephus (s. § 114, 1) die Grenzen der drei Abteilungen verwischt und folgende Dreiteilung herstellt: 1) Pentateuch 2) 13 prophetische Schriften 3) 4 poetische Schriften, so hängt dies damit zusammen, daß er einmal die Septuaginta gebrauchte, und sodann seinem Zwecke gemäß die für die Geschichte wichtigen Bücher zusammenstellen wollte.

Abschnitt II.

Geschichte der Sammlung der ATl. Bücher in der christlichen Kirche.

§ 119.

Schwankungen in der alten Kirche.

1. Die göttliche Autorität der ATl. Schriften wurde nach dem Vorgang Christi und seiner Apostel, von einigen Sekten wie die Marcioniten abgesehen, in der ganzen christlichen Kirche anerkannt. In der ältesten Zeit, ehe sich noch ein NTl. Kanon gebildet hatte, war das A. T. auch in der christlichen Kirche die einzige heilige Schrift. Man war sich wohl der Erhabenheit der Offenbarung Gottes in dem Sohne über die ATl. Gottesoffenbarung

lebendig bewußt; aber das Wort Christi und der Apostel war noch κήρυγμα und nicht γραφή. Wie im N. T. selbst, so gründen sich darum auch bei den ältesten Vätern die Beweisführungen hauptsächlich auf ATl. Stellen.

Jedoch zeigt sich in der christlichen Kirche von Anfang an ein gewisses Schwanken in Bezug auf die Abgrenzung des ATl. Kanons. So schon im N. T.

Zwar daß mehrere ATl. Bücher im N. T. nicht citiert werden (Obadja, Nahum, Esther, Hohelied, Koheleth, Esra und Nehemia, s. § 114, 1), kann nicht als Beweis dafür angeführt werden, wiewohl diese Unterlassung schwerlich zufällig ist. — Sehen wir von den zwei kleinen Propheten ab, so zeugt der Nichtgebrauch der andern Bücher doch davon, daß Christus und die Apostel sich mehr mit solchen Schriften beschäftigten, welche die ATl. Offenbarungswahrheit in unmittelbarerer und ursprünglicherer Weise wiedergaben, als mit denjenigen, welche vermöge ihres Inhalts und ihres einer späten Abfassungszeit entsprechenden Charakters nur in einem entfernten Verhältnisse zur ATl. Offenbarung stehen.

Jenes Schwanken in Bezug auf die Abgrenzung des ATl. Kanons zeigt sich im N. T. darin, daß wenigstens in einigen Stellen auch von nichtkanonischen Büchern derselbe Gebrauch gemacht wird wie von kanonischen. Unsre ATl. Apokryphen werden allerdings nirgends ausdrücklich citiert; doch zeigen sich namentlich im Briefe des Jakobus manche Reminiscenzen an Jesus Sirach; und in der Stelle Hebr. **11**, 35 f. ist von den im 2. Buche der Makk. **6** f. vorkommenden Erzählungen über die Glaubenskämpfe zur Zeit des Antiochus Epiphanes ganz ebenso Gebrauch gemacht wie vorher von den kanonischen Büchern. Es kommen aber auch einige Citate aus nichtkanonischen Schriften vor; so besonders in Judä V. 14 ein Citat aus dem Buche Henoch. Auch in Judä V. 9 ist von dem Pseudepigraphon ἀνάληψις Μωϋσέως als von einer glaubwürdigen Schrift Gebrauch gemacht. Ebenso führt Paulus in 1. Kor. **2**, 9 eine Stelle mit der Formel καθὼς γέγραπται an, welche wahrscheinlich aus einer pseudepigraphischen Schrift entnommen ist, nach Origenes und andern Kirchenvätern aus der Offenbarung des Elia.

In Jak. **4**, 5 f. ist wahrscheinlich ein Ausspruch einer nicht kanonischen, aber uns unbekannten Schrift mit der Formel ἡ γραφὴ λέγει citiert. — Allerdings sind dies nur vereinzelt vorkommende Fälle. Paulus z. B. citiert sonst immer nur kanonische Schriften, und es ist wohl möglich, daß er jene eine Stelle in dem Gedächtnisirrtum citiert hat, es sei eine kanonische. Der Verfasser des Briefes Judä dagegen scheint ähnlich den

alexandrinischen Juden keinen Unterschied zwischen den kanonischen und den von ihm hochgehaltenen pseudepigraphischen Schriften gemacht zu haben. — Vergl. Bleek, über die Stellung der Apokryphen des A. T. im christlichen Kanon, Stud. u. Krit. 1853, H. 2. Wenn Bleek auch in Joh. 7, 38 und Luk. 11, 49 derartige Citate finden will, so kann man ihm nicht beistimmen.

2. Weit mehr aber zeigt sich jenes Schwanken in Bezug auf die Abgrenzung des ATl. Kanons bei den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte. Die Kenntnis des Hebräischen mangelte ihnen. Sie waren also ganz auf den Gebrauch der Septuaginta oder der von ihr abhängigen altlateinischen Übersetzung angewiesen, und dabei war es ihnen nicht möglich, die apokryphischen Zusätze derselben von dem echten Text zu sondern. Dazu kam noch, daß die Heidenchristen keine genauere Kenntnis von dem Umfange des von den palästinensischen Juden festgestellten Kanons hatten, sodaß man also von vornherein nicht von ihnen erwarten darf, daß sie die in ihren griechischen Bibeln enthaltenen Apokryphen oder die denselben angehängten Pseudepigraphen als nicht kanonische von den kanonischen Büchern sonderten. Endlich äußerte sich namentlich bei den Kirchenvätern der alexandrinischen Schule, aber auch bei manchen andren die Nachwirkung der Anschauungen und der Praxis der alexandrinischen und teilweise auch der hellenistischen Juden. — So werden denn namentlich folgende teils apokryphische teils pseudepigraphische Schriften ebenso wie die kanonischen gebraucht und citiert: Die apokryphischen Zusätze zu Daniel (Bel zu Babel und Susanna) von Irenäus und Cyprian. Das Buch Baruch und der Weisheit Salomos von Irenäus (vergl. Eusebius, Kirchengesch. 5, 8. 26), Clemens Alexandrinus (vergl. Eusebius 6, 13), Tertullian, Cyprian. Jesus Sirach von Clemens Alexandrinus und Tertullian. Tobias und Judith von Clemens Alexandrinus und Cyprian. Die Bücher der Makkabäer und 3. Buch Esra von Cyprian. 4. Buch Esra von Clemens Alexandrinus und im Barnabasbrief. Das Buch Henoch von Tertullian und Origenes. Tertullian (de habitu muliebri Kap. 3, vergl. de Wette-Schrader, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung, § 28b) weiß recht gut, daß die Juden das Buch Henoch noch nicht in ihren Kanon aufgenommen haben; aber er meint, es sei darum nicht geschehen, weil es von Christo weissage, und er zweifelt an seiner kanonischen Dignität um so weniger, da es das Zeugnis des heiligen Judas (V. 14) für sich habe.

Infolge der Erfahrung, daß die Juden in den Streitigkeiten mit den Christen manche Schriften, auf welche sich die letzteren beriefen, nicht als Autorität gelten ließen, machte sich das Bedürfnis nach genauerer Kenntnis des Umfangs des von den Juden anerkannten Kanons geltend. Einzelne Kirchenväter haben sich deshalb nach demselben erkundigt und auch theoretisch diesen Kanon als den richtigen anerkannt, ohne doch sich selbst in praxi an ihn zu binden und ohne die Praxis der Kirche dadurch zu ändern.

Melito, um 171 Bischof von Sardes, war der erste, der dies gethan hat, indem er auf einer Reise nach Palästina sich an Ort und Stelle nach Zahl und Ordnung der ATl. Bücher erkundigte. Das Resultat seiner Erkundigungen hat er in einem Brief an einen gewissen Onesimus mitgeteilt, welchen uns Eusebius (Kirchengesch. 4, 26) aufbehalten hat. In seinem Verzeichnis führt er nur kanonische Schriften auf. Am auffallendsten ist, daß unter denselben das Buch Esther fehlt (s. § 111, 2). Zwar erwähnt er auch nicht das Buch Nehemia; dieses indes ist ohne Zweifel unter dem Buche Esra mit einbegriffen, da auch die Juden beide Bücher als ein Buch zählen. Das gleiche gilt auch von den ebenfalls fehlenden Klageliedern, die unter Jeremia mit einbegriffen sind.

Die Auslassung des Buches Esther wollten Hävernick u. a. aus einem Schreibfehler erklären. Andre wie Herbst erklärten sie daraus, daß die Juden dem Melito mitgeteilt hätten, das griechisch geschriebene, mit Zusätzen vermehrte Buch Esther erkennten sie nicht an. Doch spricht dagegen, daß das Buch Esther auch in andern der griechischen Kirche angehörigen Verzeichnissen fehlt. — Allerdings ist die Annahme schwerlich richtig, daß die palästinensischen Juden jener Zeit das Buch Esther als ein kanonisches nicht hätten gelten lassen. Aber Melito sagt auch gar nicht, daß er sich gerade bei den Juden erkundigt habe. In Palästina konnte er sich ja auch bei Christen erkundigen; und dies hat er wahrscheinlich gethan. Von den Christen kann man wohl annehmen, daß sie das Buch Esther wegen seines Fanatismus gegen alle Nichtjuden und wegen seines Mangels an religiösem Gehalt nicht als kanonisch anerkannten. Sonst müßte seine Auslassung daraus erklärt werden, daß wenigstens in der Kirche Kleinasiens zur Zeit Melitos das Buch Esther nicht als kanonisch gegolten und daß Melito, hierdurch getäuscht, gemeint habe, das Buch Esther sei ihm nicht mit genannt worden.

Übrigens benennt Melito die einzelnen Bücher mit den griechischen Bezeichnungen, z. B. βασιλειῶν τέσσαρα. Auch die von ihm mitgeteilte Reihenfolge der Bücher stimmt mehr mit der Septuaginta als mit der hebräischen Bibel überein, weist aber manche auffallende Abweichungen von der Septuaginta auf. Auf den Pentateuch folgen die historischen

Bücher, darunter das Buch Ruth, welches nach dem Buche der Richter besonders genannt wird, und nach den 4 Büchern der Könige die Chronik. Dann schließen sich die poetischen Bücher an: Psalmen, Sprüche, Koheleth, Hohelied, Hiob; danach die Propheten in folgender Ordnung: Jesaja, Jeremia, die zwölf kleinen Propheten, Daniel, Ezechiel; den Beschluß macht das Buch Esra. Diese Reihenfolge kann nicht von Melito selber herrühren. Sie scheint nach der der Septuaginta gemacht, indem man namentlich die Propheten noch genauer chronologisch zu ordnen suchte. Die salomonischen Schriften stehen beisammen, Esra als die einzige Schrift über nachexilische Geschichte ist ans Ende gestellt.

Origenes ist der nächste, von dem wir wissen, daß er sich genauer nach dem ATl. Kanon erkundigt hat. Er hat das Verzeichnis der kanonischen Bücher in seiner Erklärung von Ps. **1** gegeben; daraus teilt es Eusebius (Kirchengesch. **6**, 25) uns mit. Origenes bemerkt ausdrücklich, daß er die kanonischen Bücher (τὰς ἐνδιαθήκους βίβλους) anführe ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν. Ihre Zahl giebt er wie Josephus auf 22 an und bemerkt ausdrücklich, daß diese Zahl der der hebräischen Buchstaben entspreche. Dann führt er die einzelnen Schriften mit den griechischen und hebräischen Titeln an: auf den Pentateuch läßt er sämtliche historische Schriften mit Ausnahme des Buches Esther folgen; dann die poetischen mit Ausnahme des Buches Hiob; dann die prophetischen, unter welchen Daniel wie bei Melito vor Ezechiel steht; am Schluß stehen Hiob und Esther. Zuletzt bemerkt er ausdrücklich, daß die Makkabäerbücher nicht zu diesen Schriften gehörten.

Die zwölf kleinen Propheten sind ausgelassen; dies kann aber nur auf einem Schreibfehler beruhen, da sonst die von Origenes selbst angegebene Zahl 22 nicht herauskommen würde. Auch hat Origenes (nach Eusebius Kirchengesch. **6**, 36) einen Kommentar zu den zwölf kleinen Propheten geschrieben, von welchem Eusebius noch 25 Bücher auftrieb. In der Übersetzung Rufins ist das Zwölfprophetenbuch wie in der Septuaginta (s. § 118) auch als erstes unter den Propheten angeführt. — Das Buch Esther mag darum am Ende stehen, weil seine Glaubwürdigkeit und seine Kanonicität vielfach bezweifelt worden war. — Im allgemeinen hält Origenes in der Aufzählung der Bücher die Reihenfolge der Septuaginta ein.

Besondre Bemerkung verdient, daß bei Jeremia nicht nur die Klagelieder, sondern auch der Brief des Jeremia angeführt wird. Die Worte lauten: Ἱερεμίας σὺν θρήνοις καὶ τῇ ἐπιστολῇ, ἐν ἑνὶ Ἱερεμίᾳ. Dieser Brief ist ein apokryphischer und wahrscheinlich ursprünglich griechisch geschriebener Brief des Propheten an die

babylonischen Exulanten gegen den Götzendienst. Er steht in den älteren Handschriften der Septuaginta hinter den Klageliedern, in der Vulgata (und bei Luther) dagegen am Ende des Buches Baruch. Origenes hat ihn wohl nur aus Versehen mit angeführt; aber auch dieses Versehen zeigt, wie wenig er gewohnt war, die in der Septuaginta stehenden Apokryphen von den kanonischen Büchern genau zu unterscheiden. In Praxi citiert er denn auch die Bücher der Makkabäer, der Weisheit Salomos, Jesus Sirach, Tobias ganz wie kanonische Bücher als θεῖος λόγος (vergl. de Wette-Schrader, Einleitung, 8. Ausg., § 29c).

In seinem Briefe an Julius Afrikanus (Origenes opp. I, p. 12. 16. 26) rechtfertigt Origenes sogar ausdrücklich dieses Verfahren. Dieser mit ihm befreundete, sehr gelehrte Mann hatte ihm nämlich brieflich sein Befremden darüber geäußert, daß er in einer in seiner Gegenwart gehaltenen Unterredung die Geschichte der Susanna als eine echte, zu Daniel gehörende Schrift citiert hatte. Darüber rechtfertigt sich Origenes hauptsächlich durch Berufung auf die kirchliche Sitte, indem er zugleich darauf hinweist, daß es gewiß ein Werk der für die christliche Gemeinde aufs beste sorgenden Vorsehung sei, wenn auch die apokryphischen Schriften unter den im Gebrauch stehenden heiligen Schriften sich befänden. Es sei dabei auch gut, an die Worte zu denken: „verrücke nicht die ewigen Grenzen, welche die Väter gemacht haben" (Prov. 22, 28). — Origenes spricht sogar die Vermutung aus, die jüdischen Lehrer hätten die Geschichte der Susanna erst wieder aus dem Text entfernt. Später (S. 26) bemerkt er ausdrücklich, daß die Hebräer Tobias und Judith nicht gebrauchten und sie auch nicht in hebräischer Sprache unter den Apokryphen hätten. Er macht aber doch unter Berufung auf die Praxis der Kirchen von Tobias wie von einem kanonischen Buche Gebrauch. — Offenbar also will er den von den Juden festgestellten Kanon nicht ohne weiteres als maßgebend gelten lassen; vielmehr ist er geneigt, wie Tertullian der Praxis der Kirche ein größeres Gewicht beizulegen. Doch bleibt sein Urteil schwankend. Charakteristisch für dies Schwanken ist die Stelle in der Vorrede des Kommentars zum Hohenliede: „wir finden das nicht in den kanonischen Schriften außer in dem Buche der Weisheit, das dem Salomo zugeschrieben wird, das jedoch nicht bei allen in Ansehen steht."

Wenn Origenes in der Übersetzung des Rufinus die scripturae canonicae oder libri regulares von den scripturae apocryphae oder libri secreti unterscheidet, so bezieht sich dieser Unterschied nicht auf den Gegensatz unsrer kanonischen zu den apokryphischen Büchern. Unter den apokryphischen Schriften versteht er vielmehr ketzerische Geheimschriften, und zu den libri regulares scheint er auch unsre

Apokryphen zu rechnen nach der Erklärung: qui vel in ecclesiis leguntur vel apud Judaeos referuntur.

Nur an einer Stelle (ep. ad Afric. Opp. I, p. 26) gebraucht er die Bezeichnung Apokryphen auch von Tobias und Judith; freilich redet er dabei von den Juden.

Übrigens gebrauchen auch andre Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte den Ausdruck apocrypha in diesem schlimmen Sinne zur Bezeichnung von untergeschobenen, ketzerischen Schriften, die von Irenäus und Clemens Alexandrinus ἀπόκρυφα καὶ νόθα, von Eusebius ἄτοπα καὶ δυσσεβῆ genannt werden. Vergl. Tertullian de anima cap. 2: penes nos apocryphorum confessione damnantur. — Dieser Gebrauch des Ausdrucks macht es unwahrscheinlich, daß er ursprünglich eine Übersetzung des hebräischen Wortes גְּנוּז war. Vielmehr scheint er seinen Ursprung eben darin zu haben, daß wie die jüdischen Sekten (die Essäer; über 4. Esr. 14, 44 vergl. § 117, 3) so auch die christlichen Häretiker, namentlich die Gnostiker, ihre Geheimschriften hatten, welche von den orthodoxen Kirchenvätern als ketzerisch verurteilt wurden.

3. Seit Origenes scheint nun aber in der griechischen Kirche der schon von Julius Afrikanus so entschieden geltend gemachte Grundsatz, daß nur die im hebräischen Kanon befindlichen Schriften als kanonische gebraucht werden dürften, allgemeinere Geltung erlangt zu haben. Eusebius (Kirchengesch. 6, 13) rechnet zwar die Weisheit und Jesus Sirach noch zu den γραφαὶ ἀντιλεγόμεναι und stellt sie als solche mit den NTl. Antilegomenen, dem Hebräerbrief und den Briefen des Barnabas, Clemens und Judas zusammen. Aber aus dem 4. Jahrhundert ist uns eine Anzahl von Verzeichnissen des Bibelkanons der griechischen Kirche aufbehalten, die aus dem Streben hervorgegangen sind, das Lesen apokryphischer d. h. ketzerischer Schriften zu verhüten. In diesen sind die kanonischen von unsern apokryphischen Schriften gesondert, und es ist ein bestimmter Unterschied zwischen beiden gemacht. Man fühlte offenbar, daß wenn nicht die Bücher, welche als göttliche Autorität gelten sollten, bestimmt bezeichnet und der Kanon nicht genauer begrenzt würde, als die bisherige Praxis es mit sich brachte, der irrtümliche Gebrauch ketzerischer Bücher als heiliger Schriften nicht verhütet werden könne. So brach man mit dem bisherigen Usus; eine Folge der Lehrstreitigkeiten war es, daß man auf den abgeschlossenen hebräischen Kanon zurückging. Die Namen der uns erhaltenen Verzeichnisse des Bibelkanons sind folgende (vergl. de Wette-Schrader, Einleitung, 8. Ausg., § 30):

1. der 60. Kanon des Konzils von Laodicea (zwischen 360 und 364).
2. der 85. Kanon der canones apostolici.

3. das Verzeichnis in der 4. Katecheſe Cyrills von Jeruſalem († 386).
4. das im 33. Gedicht des Gregor von Nazianz († 389) enthaltene.
5. das Verzeichnis in den iambi ad Seleucum.
6. das in der epistola paschalis des Athanaſius (aus dem Jahre 365) enthaltene.
7. synopsis scripturae sacrae in den Werken des Athanaſius, II, 126 ff.
8. mehrere Verzeichniſſe bei Epiphanius († 403).

In dieſen Verzeichniſſen ſind die ATl. und NTl. Schriften als eine zuſammengehörige Sammlung heiliger Schriften miteinander verbunden, nachdem ſchon ſeit dem 2. Jahrhundert beiderlei Schriften in den gottesdienſtlichen Verſammlungen vorgeleſen worden ſind, ohne aber miteinander zu einer Sammlung verbunden zu ſein. — Alle dieſe Verzeichniſſe ſchließen ſich mehr oder weniger genau an die jüdiſche Feſtſtellung des ATl. Kanons an, indem ſie im allgemeinen nur die kanoniſchen Bücher, und zwar im ganzen nach der Reihenfolge der Septuaginta, anführen. Aber man hatte keine ſichere Kenntnis des hebräiſchen Kanons. Darum ſind in dem 60. laodiceniſchen Kanon, bei Cyrill, Athanaſius und in der synopsis scripturae sacrae als zu Jeremia gehörig außer den Klageliedern auch der ſchon von Origenes miterwähnte Brief des Jeremia und dazu noch Baruch genannt; der laodiceniſche Kanon redet ſogar von ἐπιστολαί im Plural. In den andern Verzeichniſſen ſind dieſe Schriften nicht genannt, aber auch nicht die Klagelieder; daraus darf man folgern, daß dieſe drei Schriften unter dem Namen Jeremias mitbefaßt ſind. Epiphanius bemerkt zwar (de mens. et pond. Kap. 5) von den Briefen Baruchs: οὐ κεῖνται παρ' Ἑβραίοις. Indes in ſeiner Schrift haeres. 8, 6 heißt es doch: τὸν προφήτην Ἱερεμίαν μετὰ τῶν θρήνων καὶ ἐπιστολῶν αὐτοῦ τε καὶ τοῦ Βαρούχ, und ſo hat er dieſe Schriften wohl auch in den Stellen de mens. et pond. Kap. 23 und 4 mit unter dem Namen Jeremias befaßt. — In dem 85. canon apost. ſind gar auch die 3 Bücher der Makkabäer und in einigen Handſchriften und Ausgaben auch das Buch Judith unter den kanoniſchen Schriften aufgezählt. Andrerſeits fehlt nach einigen dieſer Verzeichniſſe das Buch Eſther unter den kanoniſchen Schriften (vergl. § 111, 2).

Es fehlt z. B. bei Gregor von Nazianz; in den iambi ad Seleucum heißt es am Ende: τούτοις προσεγκρίνουσι τὴν Ἐσθὴρ τινές. Athanaſius und die synopsis scripturae sacrae führen es nicht unter den kanoniſchen, ſondern erſt unter den Vorleſeſchriften, unſern Apokryphen, auf; und die

synopsis bemerkt dazu: τινὲς μέντοι τῶν παλαιῶν εἰρήκασι, κανονίζεσθαι παρ' Ἑβραίοις καὶ τὴν Ἐσθήρ. Dagegen steht das Buch in den übrigen Verzeichnissen; in den canones apost. und bei Cyrill ist es am Ende der historischen Bücher aufgeführt, dagegen im laodicenischen Kanon nach dem Buche Ruth, und bei Epiphanius ganz am Ende.

Über die nicht in diesen Verzeichnissen befindlichen Bücher lauten die Urteile und Anweisungen verschieden. Nach dem 59. laodicenischen Kanon sollen nichtkanonische Bücher in den gottesdienstlichen Versammlungen nicht gelesen werden. Cyrill weist die Katechumenen an, nur die kanonischen Bücher zu lesen.

Doch bezieht sich Cyrills Gebot, die Apokryphen nicht zu lesen, schwerlich auf unsre Apokryphen, obschon er dafür auch τὰ ἀμφιβαλλόμενα sagt. Auf unsre Apokryphen bezieht sich der mildere Ausdruck am Ende: τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἔξω κείσθω ἐν δευτέρῳ.

Dagegen empfehlen die canones apost. das Buch Sirach zum Auswendiglernen für die Jugend. — Ausführlicher spricht sich Athanasius aus. Er unterscheidet drei Klassen von Büchern. 1) τὰ κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα, πιστευθέντα τε θεῖα εἶναι βιβλία. 2) ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μὲν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον, kürzer: ἀναγινωσκόμενα. Als solche führt er fünf ATl. Schriften an, nämlich Weisheit Salomos, Weisheit Sirach, Esther, Judith und Tobias. 3) ἀπόκρυφα, die er als häretische, betrügerischerweise unter alten Namen geschriebene Bücher charakterisiert. — Auch die synopsis macht denselben Unterschied zwischen den ὡρισμένα καὶ κεκανονισμένα βιβλία und den οὐ κανονιζόμενα μὲν, ἀναγινωσκόμενα δὲ μόνον τοῖς κατηχουμένοις. Zu ihnen werden anderwärts auch die 4 Bücher der Makkabäer, die Geschichte der Susanna und Psalmen Salomos (vergl. Fabricius, cod. pseudepigraphus Vet. T. I, p. 917—972) gezählt. — Epiphanius endlich erklärt Sirach und Weisheit als zweifelhaft (haer. 8), und in der Schrift de mens. et pond. Kap. 4 als nichtkanonisch, aber doch nützlich; er nennt sie ohne weiteres hinter der Apokalypse (haer. 76) und faßt sie mit den kanonischen Schriften unter der Bezeichnung „göttliche Schriften" zusammen. In Praxi haben auch Epiphanius, Athanasius und Cyrill sich auf diese Bücher ganz wie auf kanonische berufen.

4. In der abendländischen Kirche wurden die apokryphischen Schriften noch unbedenklicher wie kanonische gebraucht und bald

geradezu kanonisiert. In dem unter dem bestimmenden Einflusse des damaligen Presbyters Augustinus gehaltenen Konzil von Hippo (im Jahre 393) wurden im 36. Kanon als canonicae scripturae mitaufgezählt: Salomonis libri quinque[1]), Tobias und Judith (zwischen Ezechiel und Esther), sowie 2 Bücher der Makkabäer. Dieser Beschluß ward auf der 3. karthaginiensischen Synode im Jahre 397 und auf der 5. im Jahre 419 wiederholt und bestätigt. Augustinus sucht diese Beschlüsse zu rechtfertigen, indem er sich auf die auctoritas ecclesiarum catholicarum beruft; diese sei für die Bestimmung des ATl. Kanons vollständig kompetent und durch die jüdische Feststellung des Kanons in keiner Weise gebunden.

Augustin weiß z. B., daß die Juden die Bücher der Makkabäer nicht in ihrem Kanon haben wie das Gesetz, die Propheten und die Psalmen, welchen der Herr Zeugnis gebe (Luk. **24**, 44); aber sie seien von der Kirche recipiert non inutiliter, si sobrie legatur vel audiatur (contra Gaudentium **1**, 31).

Freilich zeigt diese Stelle, daß Augustin die Bücher der Makkabäer doch nicht ganz den inspirierten Schriften gleichstellt. Und so äußert er auch sonst dann und wann Zweifel an der Inspiration und dem inneren Wert einzelner Apokryphen. Ja er macht auch ausdrücklich einen Unterschied unter den kanonischen Schriften; aber doch nur so, daß allein die Autorität der Kirche für ihn maßgebend ist. Er sagt nämlich, man solle unter den kanonischen Schriften diejenigen, welche von allen katholischen Kirchen angenommen würden, denen vorziehen, welche von einigen nicht angenommen würden, und unter diesen wieder diejenigen, welche plures gravioresque ecclesiae annehmen, denen, welche nur pauciores minorisque auctoritatis ecclesiae anerkennten (de doctrina christ. II, 8). — Man kann allerdings aus den Aussprüchen Augustins folgern, daß jene Kanonisierung der Apokryphen nur so gemeint ist, daß dieselben nicht aus der Kirche verbannt, sondern als lehrreiche und erbauliche Schriften vorzulesen seien. Aber sie werden eben doch ausdrücklich zu den kanonischen Büchern gerechnet. Und von diesen unterscheidet Augustin bestimmt nur apokryphische Schriften, unter denen er untergeschobene, ketzerische Schriften (z. B. die der Manichäer) versteht. Den Namen derselben erklärt er: eo quod earum occulta origo non claruit patribus (de civitate Dei **15**, 23. contra Faustum **22**, 79).

---

[1]) Die fünf salomonischen Schriften sind: Sprüche, Prediger, Hohelied, Weisheit und Jesus Sirach; den letzteren nennt Augustin Ecclesiasticus. Über diese Bezeichnung rechtfertigt er sich (de doctrina christ. II, 8), indem er sagt, die beiden Schriften Weisheit und Jesus Sirach seien zwar nach konstanter Überlieferung von Jesus Sirach geschrieben, aber de quadam similitudine Salomonis esse dicuntur.

Mit jenen Verzeichnissen der afrikanischen Synoden stimmt dasjenige völlig überein, welches Innocenz I. im Jahre 405 dem Bischof Exsuperius von Toulouse schickte, sowie dasjenige, welches unter Gelasius I. auf einer Synode zu Rom im Jahre 494 angefertigt worden sein soll.

Jedoch fehlte es auch in der lateinischen Kirche nicht an Männern, die einen Unterschied machten zwischen den Schriften des hebräischen Kanons und den Apokryphen. Von solchen haben wir besonders drei Verzeichnisse:

1) von Hilarius Pictaviensis († 368) im Prolog zu seinem Psalmenkommentar. Es stimmt ganz mit dem des Origenes, dessen Verzeichnis Hilarius offenbar vor Augen hatte. Wie jener nennt er auch den Brief des Jeremia. Am Ende bemerkt er, einige zählten auch noch die Bücher Judith und Tobias mit.

2) von Rufin (Presbyter von Aquileja, † 410) in seiner expositio symboli apostolici. In den Namen des Jeremia, den er nennt, schließt er gewiß die Klagelieder und den Brief des Jeremia mit ein. Von allen kanonischen Schriften des A. und N. T. sagt er: haec sunt, quae patres intra canonem concluserunt, ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt. Nach den kanonischen Schriften, aus welchen nach Rufinus die dogmatischen Belegstellen zu entnehmen sind, führt er noch an als libri, qui non canonici sed ecclesiastici a maioribus appellati sunt: Sap. Sal., Sap. Sir., Tob., Jud., libri Maccab.; sie sollten zwar in den Kirchen gelesen, aber nicht zur dogmatischen Beweisführung gebraucht werden (quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei confirmandam). Als dritte Klasse führt er die Apokryphen an, die nicht in der Kirche gelesen werden sollten.

3) Das wichtigste dieser Verzeichnisse ist das des Hieronymus († 420) in seinem prologus galeatus in libros regum. Es stützt sich nicht wie die beiden andern auf Origenes und andre Kirchenväter, sondern auf die Angaben der jüdischen Lehrer und Mitarbeiter des Hieronymus, und ist daher genauer.

Hier sind die drei Abteilungen des Kanon auseinander gehalten. Die Zahl der Bücher beträgt 22; Ruth bildet mit dem Buche der Richter ein Werk; die Klagelieder sind stillschweigend mit dem Buche Jeremia zusammengefaßt. Dagegen vom Briefe des Jeremia ist nichts gesagt. Hieronymus bemerkt aber, einige setzten Ruth und Threni als besondre

Bücher unter die Hagiographen und zählten so 24 Bücher: quidquid extra hos est, inter apocrypha ponendum. Hier (Vorrede zu den salomonischen Schriften) wird zuerst der Name apocrypha in milderem Sinne als Bezeichnung solcher Bücher gebraucht, welche zwar in der Kirche gelesen würden ad aedificationem plebis, aber nicht ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam. Als solche nennt er von den ATl. Schriften: Weisheit, Sirach, Judith, Tobith und 2 Bücher der Makkabäer; von NTl.: den Pastor Hermae.

Auch in der biblioth. divina und in der ep. ad Paulinum führt Hieronymus die 22 kanonischen Bücher auf. In Praxi aber hat auch er, namentlich in späteren Werken, ebenfalls Stellen aus verschiedenen Apokryphen als Schriftworte citiert.

5. Was endlich den Begriff Kanon selber betrifft, so hatte Semler die Ansicht aufgebracht, das Wort Kanon bedeute eine kirchlich festgestellte Sammlung. Dagegen brachte H. Planck die Meinung zur Geltung, der Kanon sei ein Buch mit normativem Ansehen. In seiner Schrift de significatu canonis in ecclesia antiqua, 1820 wies Planck nach, man habe zuerst die aus den für göttlich und inspiriert geltenden Schriften gewonnene Auffassung der Heilswahrheit, in deren Besitz die Kirche sich befand, ὁ τῆς ἐκκλησίας κανών genannt und im 4. Jahrhundert diesen Namen auf die Schrift übertragen, aus welcher der Inhalt des κανὼν τῆς ἀληθείας oder τῆς πίστεως geschöpft war. Lange Zeit ist diese Ansicht Plancks herrschend gewesen, bis Baur die Semlersche Meinung verbessert und so mit Recht wieder zu Ehren gebracht hat.

Vergl. Baur in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1858, H. 1, S. 141—150. S. 147: „kanonisiert oder kanonisch sind die Schriften des A. und N. T., sofern ihre Zahl keine unbestimmte, willkürliche, ab- und zunehmende, sondern nur diese bestimmte und kirchlich festgesetzte ist, sofern es also keine andern Schriften dieser Art als eben nur diese giebt, die aber deswegen keine ἀόριστα, sondern ὡρισμένα sind. Daher werden sie auch als solche der unbestimmbar großen Zahl der auf sie folgenden Schriften der kirchlichen Litteratur entgegengesetzt."

Mit Baurs Definition des Kanon stimmen auch Rothe, Holtzmann und Riehm überein. Der Begriff des Kanons d. h. einer fest bestimmten, genau abgegrenzten Sammlung von Schriften, welche sich von allen andern dadurch spezifisch unterscheiden, daß sie die Geltung von göttlichen oder heiligen Schriften hatten, war schon lange zuvor vorhanden, ehe man das Wort Kanon dafür gebrauchte. Diesen Begriff finden wir schon bei Josephus (contra Ap. I, 8,

ſ. § 114, 1), wenn er nachdrücklich betont, daß die Juden nicht Myriaden von Büchern hätten, ſondern nur 22 Bücher, nicht mehr und nicht weniger, τά δικαίως θεῖα πεπιστευμένα. — Bei den früheren Kirchenvätern heißen die in dieſer Sammlung befindlichen Schriften γραφαὶ ἐνδιάθηκοι oder ὁμολογούμενα oder γνήσια, im Gegenſatz teils zu den οὐκ ἐνδιάθηκα oder ἀντιλεγόμενα, teils zu den ἀπόκρυφα, νόθα, ψευδεπίγραφα. Wie ſehr z. B. Origenes die βίβλοι ἐνδιάθηκοι des A. T. als eine auf die Zahl von 22 Büchern beſchränkte Sammlung betrachtet, erhellt deutlich aus ſeinem früher erwähnten Verzeichnis (ſ. oben 2). Von den Makkabäerbüchern ſagt er: ἔξω δὲ τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκά. — Wie viele und welche Schriften des A. und N. T. zu der Zahl der heiligen Bücher gehörten, war durch Überlieferung, Urteil und Praxis der Kirche beſtimmt. Dieſe Beſtimmung hieß, ſofern ſie für den einzelnen die Bedeutung einer Norm und Regel hat, ὁ κανὼν ἐκκλησιαστικός (ſo z. B. bei Euſebius, Kirchengeſch. VI, 25). Daher werden nun im 4. Jahrhundert die durch dieſen kirchlichen Kanon bezeichneten, alſo durch das normative Urteil der Kirche aus allen andern Schriften als göttliche oder inſpirierte Schriften ausgeſonderten Bücher τα κανονικὰ βιβλία oder κανονιζόμενα genannt, im Gegenſatz zu den ἀκανόνιστα βιβλία oder οὐ κανονιζόμενα. Daß nicht die normative Autorität der heiligen Schriften, ſondern die normative Beſtimmung der Kirche, welche Bücher für göttliche zu halten ſeien, ihnen dieſen Namen gegeben hat, zeigt ſchon das Paſſivum und noch deutlicher die Synonymen, indem Athanaſius das Wort κανονιζόμενα durch καὶ παραδοθέντα und die synopsis durch οὐκ ἀόριστα δὲ, ἀλλα μᾶλλον ὡρισμένα καὶ κεκανονισμένα erläutert. Auch wird von andern Büchern geſagt, ſie ſeien außerhalb dieſer (vergl. Rufinus oben 4, 2). Das kirchlich feſtgeſtellte Verzeichnis dieſer Bücher hieß dann κανὼν τῶν θεοπνεύστων γραφῶν (ſo in den iambi ad Seleucum).

Wenn wirklich ſchon Origenes ſelbſt den nur in Rufins Überſetzung vorkommenden Ausdruck scripturae canonicae oder libri regulares gebraucht hat, ſo hat der Ausdruck bei ihm keine andre Bedeutung; denn er wird erläutert durch den folgenden Zuſatz: qui vel in ecclesiis leguntur vel apud Judaeos referuntur.

Somit iſt der Begriff des Kanons der einer durch das allgemeine und für den einzelnen normative Urteil der Kirche genau begrenzten und beſtimmten Sammlung von heiligen, inſpirierten und

dadurch von allen andern spezifisch unterschiedenen Schriften. Es versteht sich von selbst, daß diesen Schriften eben damit auch normative Autorität zukommt. Mit dem einmal ausgeprägten Begriff verband sich leicht die Vorstellung, daß diese Schriften der κανὼν τῆς ἀληθείας seien. Aber davon haben sie nicht ihren Namen empfangen.

Man hat freilich schon lange bevor man von kanonischen Schriften sprach, ja schon ehe es einen NTl. Kanon gab, die evangelische Heilswahrheit, als eine von der Kirche unverfälscht festgehaltene und als Maßstab zur Beurteilung alles wahrhaft Christlichen angewendete, κανὼν τοῦ σωτηρίου κηρύγματος und ὁ τῆς ἐκκλησίας κανών genannt. Schon Paulus gebraucht einen solchen Ausdruck in Gal. 6, 16. — Als der NTl. Kanon sich bildete, sagte man dann von den NTl. Schriften, weil sie die Urkunden jener evangelischen Heilswahrheit sind, sie enthielten den [oder sie seien der] κανὼν τῆς ἀληθείας oder κανὼν τῆς πίστεως, die regula veritatis (Irenäus, Clemens Alexandrinus, Tertullianus, auch noch Isidorus Pelusiota u. a.). Aber daß die Schriften nicht, weil sie κανὼν τῆς ἀληθείας sind, kanonisch genannt werden, geht deutlich daraus hervor, daß diese Benennung in der älteren Zeit noch nicht vorkommt; wie sie denn sonst auch viel enger wäre als der ursprüngliche Begriff des Kanons.

§ 120.

Weitere Schwankungen bis zur definitiven Feststellung eines Kanons bei den verschiedenen Konfessionen.

1. Da die beiden bedeutendsten Autoritäten der abendländischen Kirche, Augustinus und Hieronymus, einander darin gegenüberstanden, daß jener die Apokryphen geradezu zu den kanonischen Schriften rechnete, während dieser sie unter dem Namen Apokryphen von den kanonischen Schriften sonderte und sie auch nur ad aedificationem plebis gebraucht haben wollte (s. § 119, 4), so ist es nicht zu verwundern, daß in dieser Kirche das Urteil über die Apokryphen noch lange Zeit schwankend blieb. Die eigentlich herrschende, kirchlich recipierte Ansicht war zwar die des Augustinus; aber viele Theologen, namentlich die gelehrteren, folgten der Autorität des Hieronymus. Cassiodor (institutio ad divinas lectiones c. 12 f.) stellt beide Ansichten nebeneinander mit der Bemerkung, der Unterschied zwischen ihnen sei nicht sehr groß. Gregor d. Gr. (590—604) äußert, nachdem er ein Zeugnis aus der Stelle 1. Makk. 6, 46 angeführt: non inordinate agimus, si ex libris licet non canonicis, sed tamen ad ecclesiae aedificationem editis testimonium pro-

feramus (moral. in Jobum **19**, 17). — Der Autorität des Hieronymus folgen später Beda Venerabilis und Alkuin im 8. Jahrhundert, Rabanus Maurus aus dem 9. Jahrhundert, Abt Peter von Cluguy, Hugo und Richard von St. Viktor, Rupert von Deuz und Joh. von Salisbury aus dem 12., Hugo von St. Caro aus dem 13., Nikolaus von Lyra aus dem 14. Jahrhundert. Letzterer indes klagt, daß viele den Unterschied zwischen kanonischen und apokryphischen Schriften nicht mehr wüßten, alle Schriften pari veneratione betrachteten und ein Ärgernis an denen nähmen, die einen Unterschied machten. Wie Hieronymus urteilen ferner Antonius, Erzbischof von Florenz im 15. Jahrhundert; im 16. noch Kardinal Franz Ximenes, Erzbischof von Toledo, Picus von Mirandula, Faber Stapulensis, Kardinal Cajetan, Santes Pagninus u. a.

Merkwürdig sind die von der kirchlichen Überlieferung abweichenden Urteile zweier Männer: Junilius, ein nordafrikanischer Bischof in der Mitte des 6. Jahrhunderts, zählt in der Schrift instituta regularia legis divinae I, 3—7 unter den Büchern von vollkommenem Ansehen das Buch Sirach, und unter denen von mittlerem Ansehen folgende Bücher auf: Chronik, Hiob, Judith, Esra, Nehemia, 2 Bücher der Makkabäer, Hohelied, Weisheit. — Ähnlich rechnet der Abt von St. Gallen Notker am Anfang des 11. Jahrhunderts zu den Büchern von zweifelhaftem Ansehen: Weisheit, Sirach, Judith, Esther und Chronik.

In der griechischen Kirche blieb der Kanon des 4. Jahrhunderts in Geltung; als kanonisch wurden dort nur die 22 Bücher des hebräischen Kanons betrachtet. So bezeichnet Johannes Damascenus († 754: de fide orthodoxa IV, 17) Weisheit und Sirach ausdrücklich als nichtkanonisch, obschon sie ἐνάρετοι καὶ καλαί seien. Dahin gehört auch das Verzeichnis am Ende der Chronographie des Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel († 828), der indes unter den kanonischen Schriften das Buch Baruch statt Esther anführt und die Apokryphen, unter denen auch das Buch Esther steht, als Antilegomenen bezeichnet (vergl. Athanasius und die synopsis in § 119, 3).

2. Die Reformation ging entschieden auf den jüdischen Kanon zurück, indem sie die der Septuaginta und Vulgata beigefügten Schriften unter dem Namen Apokrypha von demselben unterschied.

Seitdem wird der Name Apokryphen in diesem engeren Sinne gebraucht, während man die andern unter dem Namen von Patriarchen, Propheten oder Gottesmännern des A. T. vorhandenen Schriften, die

wie das 4. Buch Esra, das Buch Henoch, die ascensio Jesaiae u. a. nicht in der Septuaginta stehen, Pseudepigraphen nennt. Sie sind gesammelt von Fabricius, codex pseudepigraphus Vet. T., ed. 2, Hamburg 1722. 23.

Schon Karlstadt hatte in seiner Schrift de canonicis scripturis libellus (Wittenberg 1521) den Unterschied, den Hieronymus gemacht hatte, in Erinnerung gebracht, hatte aber unter den Apokryphen wieder Weisheit, Sirach, Judith, Tobias, 2 Bücher der Makkabäer als Apokryphen bezeichnet, welche extra canonem Hebraeorum, tamen hagiographi seien, während das 3. und 4. Buch Esra, Baruch, das Gebet Manasses und die Zusätze zu Daniel plane apocryphi seien. — In der Züricher Bibelübersetzung von Leo Judä (Zürich, Worms, Straßburg 1529/30) sind sie unter dem Namen „Bücher, die bei den Alten unter biblischem Geschrift nicht gezählt sind, auch bei den Hebräern nicht gefunden werden", dem A. T. angehängt. — Ebenso ist es bei Luther der Fall, der sie zuerst meist einzeln übersetzt hatte. Seit seiner ersten vollständigen Bibel folgen sie auf die Bücher des A. T. unter der bekannten Aufschrift: „Apokryphen, das sind Bücher, so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten, und doch nützlich und gut zu lesen sind." In den Vorreden zu den einzelnen Büchern spricht Luther sich sehr günstig aus über die Bücher 1. Makkabäer, Judith, Tobias, Jesus Sirach und Weisheit; von ersterem sagt er, „es wäre nicht unwürdig gewest, in die Bücher der heiligen Schrift hineingerechnet zu werden". Dagegen urteilt er ungünstig über Baruch und noch ungünstiger über das 2. Buch der Makkabäer wie über das Buch Esther (vergl. § 111, 2).

Auch in den deutsch-schweizerischen, holländischen und englischen Bibeln wurden die Apokryphen dem A. T. angehängt. Die orthodoxen lutherischen Dogmatiker machen, während die Bekenntnisschriften sich darüber nicht ausdrücklich aussprechen, wie Hieronymus geltend, daß die Apokryphen zur Begründung von Glaubenslehren nicht gebraucht werden, wohl aber ad aedificationem plebis dienen sollen.

So gelten also seit der Reformation nur die im jüdischen Kanon stehenden Schriften als kanonisch. Die Versuche, einzelne dieser Schriften aus dem Kanon zu entfernen, wie Seb. Castellio 1544 und Joh. D. Michaelis sie gegen das Hohelied, gegen Esther mehrere unternahmen, fanden keinen Anklang.

3. Der Gegensatz gegen den Protestantismus verhalf in der katholischen Kirche der Ansicht Augustins zum Siege (vergl. 4. Dekret

der in Paris 1528 gehaltenen Synode von Sens, concil. Senonense). Auf dem tridentinischen Konzil wurde zwar anfangs von manchen beantragt, man solle zwei Klassen von Schriften unterscheiden, Homologumena und Antilegomena. Aber in der vierten Sitzung am 8. April 1546 wurde beschlossen: si quis libros integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contemserit, anathema sit. Diesem Beschluß wurde ein Verzeichnis der kanonischen Schriften beigefügt, in welchem die Apokryphen mitten unter den kanonischen Schriften des A. T. figurieren.

Das Gebet Manasses, das nicht in der Septuaginta steht, gehört nicht zu den kanonisierten Schriften.

Manche katholische Gelehrte, namentlich neuere, haben jenen Beschluß so interpretieren wollen, daß die Apokryphen zwar als kanonische, aber doch nur als deuterokanonische Bücher zu betrachten seien, die mit den protokanonischen nicht gleiche Autorität hätten. So Sixtus Senensis 1566, Bernhard Lamy 1687, Jahn u. a. Doch ist dies nicht im Sinne des Konzils, und eifrige Katholiken wie Welte und Scholz hatten ein Recht, dagegen zu protestieren. — In der katholischen Kirche wird seitdem der Name der Apokryphen wieder im ursprünglichen Sinne von Pseudepigraphen gebraucht.

Auch die griechisch-katholische Kirche nahm aus Opposition gegen die Calvinisten seit dem 17. Jahrhundert die Apokryphen unter die kanonischen Schriften auf.

Den Unterschied zwischen beiden machten noch Metrophanes Kritopulos (confessio cp. 7) im Jahre 1625 und der Patriarch von Konstantinopel Cyrillus Lukaris (confessio, quaestio 3) im Jahre 1629, selbst noch die erste gegen die Calvinisten, zu denen Cyrillus Lukaris sich hinneigte, gehaltene Synode zu Konstantinopel vom Jahre 1672. Aber auf der zweiten zu Jerusalem in demselben Jahre gegen die Calvinisten gehaltenen Synode wurden die Apokryphen in der confessio Dosithei, des Patriarchen von Jerusalem, kanonisiert.

4. In neuerer Zeit hat sich in der protestantischen Kirche ein Streit über die Frage erhoben, ob die Apokryphen noch in den Bibeln mitgedruckt werden sollen. Die strenge Ausschließung derselben ist eine in England aufgekommene Praxis, die auch die englische Bibelgesellschaft befolgt. Ebenso ist die Anschauung der presbyterianischen Kirchen in Schottland und England, sowie der evangelischen

Partei in der anglikanischen Kirche. Nachdem seit 1825 von England aus dieselbe Praxis auch den Deutschen empfohlen worden ist, ist auf dem Elberfelder Kirchentage von 1852 der Streit darüber angefacht worden. Einer Preisaufgabe, welche der Verein für Innere Mission augsburgischen Bekenntnisses ausgeschrieben, dankt die bedeutendste gegen die bisherige Praxis verfaßte Schrift ihre Entstehung: es ist die gekrönte Preisschrift von Keerl, die Apokryphen des A. T. Ein Zeugnis wider dieselben, Leipzig 1852. Vergl. Keerl, die Apokryphenfrage mit Berücksichtigung der darauf bezüglichen Schriften Dr. Stiers und Dr. Hengstenbergs aufs neue beleuchtet, 1855. — Für die bisherige Praxis treten ein: der oben (§ 119, 1) angeführte Artikel von Bleek, Stud. u. Krit. 1853, H. 2. Stier, die Apokryphen, Verteidigung ihres althergebrachten Anschlusses an die Bibel, 1853. Hengstenberg, für Beibehaltung der Apokryphen, ev. Kirchenzeitung 1853, Nr. 54 ff.; 1854, Nr. 29 ff.

Abschnitt III.

Das Alte Testament als die Sammlung der Urkunden der vorbereitenden Gottesoffenbarung.

§ 121.

In kurzem ergiebt sich aus dem bisherigen folgende Vorstellung von dem ATl. Kanon:

1. Die einzelnen Bücher des A. T. sind Erzeugnisse der hebräischen Nationallitteratur, deren litterarische Entstehungsgeschichte derjenigen anderer menschlicher Schriftwerke ganz analog ist. Ihre eigentümliche religiöse Bedeutung und ihre Autorität beruht darauf, daß sie allein in dem Verhältnisse urkundlicher Zeugnisse zu der dem Volke Israel gegebenen vorbereitenden Offenbarung Gottes stehen.

Wie sehr die Entstehungsgeschichte der einzelnen ATl. Schriften der anderer menschlicher Schriftwerke analog ist, tritt namentlich bei der Betrachtung des Pentateuchs und der historischen Schriften vor Augen. Gerade wie auch sonst Geschichtswerke durch Benutzung und Verarbeitung der Nachrichten von mancherlei älteren und jüngeren Quellenschriften

sowie auch der mündlichen Überlieferungen entstehen und wohl auch durch verschiedene Redaktionen mancherlei Umgestaltungen erfahren, so war dies auch beim Pentateuch und den historischen Schriften des A. T. der Fall. Und wie die Geschichtsschreibung des höheren Altertums überhaupt noch keine historische Kritik übte, sondern unbefangen auch widersprechende Überlieferungen und die sagenhaften Elemente, welche die nationalgeschichtliche Überlieferung eines Volkes in sich aufgenommen hatte, wiedergab, so geschah es auch bei der Geschichtsschreibung der Israeliten, wie sie uns im Pentateuch und den geschichtlichen Büchern des A. T. vorliegt. Aber auch die andern Bücher des A. T. sind in analoger Weise wie andre Schriftwerke entstanden. — Die Hebräer hatten ihre Dichtkunst, hatten ihre Weisen, die mit ihrer Erfahrung und Lebensweisheit andern nutzen wollten oder sich an der Lösung schwieriger und praktisch wichtiger Probleme versuchten, wie dies bei andern Völkern auch der Fall war. Nur für die eigentlich prophetische Litteratur finden wir bei andern Völkern kein irgend vergleichbares Analogon, obschon auch diese Schriften im allgemeinen ganz wie andre menschliche Schriftwerke entstanden sind. — Daß die prophetische Litteratur anderwärts kein völlig zutreffendes Analogon hat, hängt mit der allen ATl. Schriften gemeinsamen Eigentümlichkeit und weiterhin mit der des Volkes Israel zusammen, welches Gott erwählt hatte, um ihm zunächst sich selbst und seinen Heilsratschluß zu offenbaren und sein Reich unter ihm zu begründen. Von dieser Geistesoffenbarung, deren Realität keines besondren Beweises bedarf, haben wir keine andren urkundlichen Zeugnisse als die ATl. Schriften; daß sie dies sind, das unterscheidet sie von allen andern Schriften; darin beruht ihre spezifische Dignität.

2. Diese dem Volke Israel gegebene vorbereitende Offenbarung Gottes ist nicht nur die geschichtliche Voraussetzung, sondern auch die bleibende Grundlage der NTl. Heilsoffenbarung. Die Schriften des A. T., als urkundliche Bezeugung derselben, haben darum auch für uns die Dignität heiliger, göttlicher Schriften, obschon nicht die gleiche wie die Urkunden der absoluten Gottesoffenbarung in dem Sohne.

Das Gotteswort des Alten Bundes ist zunächst ein zu den „Vätern" geredetes. Sein nächstes Ziel ist die Herstellung eines auf der nationalen Basis der israelitischen Volkstümlichkeit begründeten äußerlichen Gottesstaats und seine Erhaltung unter mancherlei wechselnden Zeitverhältnissen. Darum hat es vielfach zunächst nationale und temporäre Bedeutung. Aber vermöge des heils- und offenbarungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen dem Alten und Neuen Bunde und dem ATl. und NTl. Gottesreich hat das Gotteswort des Alten Bundes auch eine große und ewige Bedeutung für die christliche Gemeinde. Vor allem ist es die geschichtliche Vorbereitung und Voraussetzung der NTl. Heilsoffenbarung. Die Herstellung des nationalen Gottesstaats war keineswegs das einzige und letzte

Ziel des ATl. Gotteswort; vielmehr sollte dieser nationale Gottesstaat selbst nur der noch unvollkommene, vorbildliche Anfang eines Gottesreichs auf Erden sein, aus dessen Schoße das universale und ewige Gottesreich hervorgehen sollte. Darum weist das ATl. Gotteswort über den Alten Bund und das ATl. Gottesreich hinaus. Es thut dies unmittelbar in bestimmten und ausdrücklichen Weissagungen von einer künftigen Zeit und einem Neuen Bunde, in welchem die religiösen Bedürfnisse des menschlichen Herzens erst wahrhaft befriedigt, die Gottesgemeinschaft erst wirklich hergestellt und ein seiner Idee entsprechendes Gottesreich aufgerichtet werden soll, indem es zugleich mehr oder weniger deutlich auf Christum, den NTl. Heilsmittler, hinweist. Es thut dies aber auch mittelbar, und zwar ebenfalls in zwiefacher Weise: einmal, indem es das Heilsbedürfnis immer mehr weckte, dem es doch selbst keine Befriedigung bieten konnte und so ein Zuchtmeister auf Christum wurde (Röm. 3, 20. Gal. 3, 24); und sodann, indem in der Gesamtheit der Institutionen und Lebensordnungen des Alten Bundes doch schon eine freilich noch unvollkommene und mangelhafte Verkörperung des Heilsratschlusses und des Reichsplanes Gottes vorhanden war. Dies konnte nicht anders sein, da sich jene Institutionen und Lebensordnungen auf die religiösen Grundbedürfnisse des menschlichen Herzens bezogen, und da die ewigen, in Gottes Wesen begründeten Ordnungen der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen auch auf den noch äußerlichen und nationalen Gottesstaat entsprechende Anwendung finden mußten. Darum ist der ganze Alte Bund ein großes weissagendes Vorbild, ein Typus des Neuen Bundes gewesen (Kol. 2, 17. Hebr. 10, 1 f.); und so finden Christus und die Apostel überall im A. T. Weissagungen auf Christus und seine Gemeinde.

Aber nicht nur die geschichtliche Vorbereitung und Voraussetzung der NTl. Heilsoffenbarung ist die dem Volke Israel gegebene Offenbarung Gottes, sondern auch ihre bleibende Grundlage. Denn gerade das Gotteswort des Alten Bundes ist fortwährend das Hauptmittel, um die Grundvoraussetzungen der christlichen Heilserkenntnis und eines echten christlichen Lebens zu wirken, das lebendige Bewußtsein des ebenso erhabenen als gnädig sich herablassenden, ebenso heiligen als barmherzigen Gottes, die Furcht und Scheu vor seinem heiligen Angesichte, das ernstliche Streben, seinen Willen zu thun, die Erkenntnis der Sünde, das lebendige Heilsbedürfnis. Auf dem durch das ATl. Gotteswort gelegten Grunde bauen Christus und die Apostel weiter. Wo jene ATl. Grundlage fehlt, da kann nur ein heuchlerisches Scheinchristentum entstehen, der fade Schein eines gottseligen Wesens ohne Kraft und Salz. Nicht als ob diese Grundlage nicht auch durch NTl. Schriften gelegt werden kann, aber das Hauptmittel dazu ist doch eben das ins Licht des N. T. gestellte A. T. Die Israel gegebene Gottesoffenbarung hat darum für die christliche Gemeinde eine ewige Bedeutung (Matth. 5, 17 ff. Joh. 7, 17). — Und so haben denn auch die urkundlichen Zeugnisse dieser Gottesoffenbarung, die Schriften des A. T., für die christliche Gemeinde bleibend die Bedeutung heiliger und göttlicher Schriften. Sie haben diese Autorität und Dignität nicht bloß kraft der Autorität und Dignität

des N. T., Christi und seiner Apostel, sie haben nicht bloß eine vom N. T. abgeleitete Autorität, sondern das A. T. besitzt solche Dignität auch an sich. Auch hier bezeugt die Wahrheit Gottes sich selbst den Herzen und Gewissen. — Es versteht sich aber von selbst, daß ebenso wie die noch unvollkommene, vorbereitende Offenbarung durch menschliche Organe der absoluten Offenbarung Gottes in dem Sohne nachsteht, auch die Urkunden jener an Dignität und Autorität den Urkunden dieser nicht gleich gesetzt werden können. Nur was im Lichte des N. T. als bleibende Grundlage der NTl. Heilsoffenbarung sich erweist, ist das auch uns noch geltende Wort des Alten Bundes.

3. Die Feststellung der Grenzen des ATl. Kanons durch die jüdische Synagoge ist zwar ein wichtiges geschichtliches Zeugnis, welchen Schriften die Tradition den Charakter von Urkunden der ATl. Offenbarung hat zukommen lassen; aber doch kann der Synagoge darin keine bindende Autorität zukommen. Vielmehr haben wir das Recht und die Pflicht, die einzelnen Schriften daraufhin anzusehen, ob sie in einem solchen Verhältnis zur Offenbarung Gottes stehen, daß sie als treue Urkunden derselben gelten können, und ob und in welchem Maße sie dazu beitragen, uns dieselbe lebendig zu vergegenwärtigen.

Ein Protestantismus, der auf bloße Tradition oder auf die Autorität der Kirche hin eine bestimmte Sammlung heiliger Schriften als Kanon hinnimmt, giebt sich selber auf. Am wenigsten kann uns eine nur auf die Autorität der jüdischen Schriftgelehrten des 2. Jahrhunderts v. Chr. sich gründende Tradition binden. Allerdings ist uns das Zeugnis der Synagoge über den ATl. Kanon von nicht geringem Gewicht; denn die Feststellung des Kanons ruht jedenfalls auf dem im wesentlichen übereinstimmenden Urteile vieler hervorragender, in der Schrift belesener Männer, die noch im Alten Bunde lebten. Sie konnten leichter darüber urteilen, welche Schriften für den Bestand und die Entwicklung der ATl. Gemeinde den Charakter von Offenbarungsurkunden hatten als wir. Aber es konnten auch Motive auf ihr Urteil einen bestimmenden Einfluß üben, die wir nicht gelten lassen können. Darum dürfen wir das Recht und die Pflicht einer Prüfung ihrer Feststellung des Kanons nicht aus der Hand geben. Eine bindende Autorität könnte der Synagoge höchstens dadurch beigelegt werden, daß man sich auf die Anerkennung des von ihr festgestellten Kanons durch Christus und die Apostel beruft. Allein eine ausdrückliche Bestätigung des Kanons suchen wir im N. T. vergebens; und die Stelle 2. Tim. 3, 16 kann nicht wohl als solche gelten. Vielmehr hat § 119, 1 gezeigt, daß manche ATl. Schriften (Obadja, Nahum, Esra, Nehemia, Esther, Hohelied, Koheleth) im N. T. gar nicht benutzt sind. Das beweist immer wenigstens so viel, daß die NTl. Schriftsteller dieselben, wenn sie auch im Kanon standen,

doch nicht in gleichem Maße wie andre zur eignen Erbauung lasen und zur Erbauung der Gemeinden gebrauchten. Christus und die Apostel beschäftigten sich mehr mit solchen Schriften, welche die Offenbarungswahrheit unmittelbarer und ursprünglicher bezeugten. Übrigens könnte auch die Autorität einzelner apostolischer Aussprüche uns nicht binden. Sonst müßte man z. B. auf Jud. **14** f. hin auch das Buch Henoch in den Kanon aufnehmen.

So viel zwar dürfen wir wohl voraussetzen, daß unter den nicht in den Kanon aufgenommenen Büchern, also unter den Apokryphen, kein Buch ist, welchem der Charakter der Offenbarungsurkunde noch zukommt, daß vielmehr die Juden alle Schriften, die irgendwie auf diesen Charakter Anspruch machen können, aufgenommen haben. Wir dürfen dies darum voraussetzen, weil sogar solche Bücher, über deren kanonischen Charakter die Juden selbst anfangs zweifelhaft waren, nachträglich doch kanonisiert worden sind. Eine nähere Prüfung der Apokryphen rechtfertigt auch jene Voraussetzung. Ihre Verfasser stehen nicht mehr so unter dem unmittelbaren, lebendigen Eindrucke der Offenbarung, daß ihre Schriften als Urkunden derselben gelten könnten. Es zeigt sich darin schon neben der Entwicklung des Schriftgelehrtentums die Entartung des Judentums (namentlich in Werkheiligkeit und Wundersucht, in einer die Idee des Reiches Gottes über dem nationalen Patriotismus verlierenden Anschauungsweise u. dergl.), teilweise auch wie im Buche der Weisheit ein starker Einfluß von Ideen, die nicht im Gebiete der Offenbarung, sondern auf heidnischem Gebiete ihren Heimatsort haben. Dagegen müssen wir die in den Kanon aufgenommenen Bücher prüfen, ob ihnen wirklich eine Stelle im Kanon gebührt. Und dabei kann unser Kriterium nur das Verhältnis sein, in welchem sie zur Offenbarung stehen; es handelt sich dabei um ihre größere oder geringere Fähigkeit, uns die ATl. Offenbarung treu und lebendig zu vergegenwärtigen.

4. Da zum Begriff einer Offenbarungsurkunde gehört, daß sie wenigstens noch unter den unmittelbaren Eindrücken der Offenbarung geschrieben ist, so können solche Schriften, welche erst geraume Zeit nach dem Aufhören der ATl. Offenbarung geschrieben sind, in der Regel nicht als eigentliche Offenbarungsurkunden betrachtet werden. Wenn nun aber auch die Zeit Esras und Nehemias im allgemeinen als die Zeit des Aufhörens der Prophetie betrachtet werden kann, so konnten doch auch in späterer Zeit noch einzelne Offenbarungsmitteilungen vorkommen. Und ebenso konnten unter außerordentlichen Verhältnissen die Eindrücke der früheren Offenbarungen auf einzelne hervorragende Männer so ungewöhnlich lebendig und kräftig sein, daß ihre Schriften auch noch zu den Urkunden der ATl. Offenbarung gerechnet werden können.

Bald nach der Rückkehr aus dem Exil wurde das Bewußtsein herrschend, daß es keine Propheten mehr gebe (vergl. Thren. 2, 9. Ps. 74, 9 und die in § 45, 5 angeführten Stellen aus dem 1. Buche der Makkabäer). Auch bieten die nachexilischen Propheten deutliche Anzeichen, daß damals der Prophetismus dem Erlöschen nahe war. So darf man mit Grund die Zeit Esras und Nehemias im allgemeinen als die Zeit des Aufhörens der Prophetie betrachten. Das ist auch die Meinung der Rabbinen. Im Seder Olam rabba (c. 30, p. 109) heißt es: „zur Zeit Haggais, Sacharjas und Maleachis hörte die Prophetie in Israel auf". Vergl. Hieronymus zu Jes. 49, 21. Schriften, die erst geraume Zeit später und nicht mehr unter den unmittelbaren Eindrücken der Offenbarung geschrieben sind, können im strengen Sinne des Worts nicht mehr Offenbarungsurkunden genannt werden. Da jedoch der Reichsplan Gottes noch keineswegs verwirklicht war, so konnten auch vor der NTl. Offenbarung in dem Sohne immer noch einzelne Offenbarungsmitteilungen durch menschliche Organe vorkommen. Auch in Johannes dem Täufer fand ein vereinzeltes Wiedererstehen der Prophetie statt. Damit ist die Möglichkeit aufgezeigt, dem erst zwischen 164 und 167 geschriebenen Buche Daniel den Charakter einer eigentlich prophetischen Schrift beizulegen. Kann man sich aber im Hinblick auf die Beschaffenheit und die Entstehungsweise des Buches dazu nicht entschließen, so ist jedenfalls infolge der Gefährdung des Bestandes des Gottesreichs durch Antiochus Epiphanes die frühere prophetische Gottesoffenbarung dem Verfasser in so ungewöhnlich lebendiger Weise vergegenwärtigt gewesen, daß seine Schrift noch zu den Urkunden der ATl. Gottesoffenbarung gerechnet werden kann. Daß ihr diese Dignität wirklich zukommt, zeigt auch der Gebrauch, den Christus von ihr macht (Matth. 24, 15. 26, 64).

5. In der Sammlung ATl. Schriften sind mehrfache Unterschiede zu machen. Zunächst sind die Urkunden der grundlegenden Gottesoffenbarung von den Urkunden über die späteren Gottesoffenbarungen zu unterscheiden. Sodann sind die Schriften, in denen die vom Geist Gottes erfüllten, zu Organen göttlicher Offenbarung berufenen Gottesmänner selbst das durch sie vermittelte Gotteswort urkundlich niedergelegt haben, von den Schriften zu unterscheiden, die nur überhaupt aus dem Schoße des zum Träger der vorbereitenden Gottesoffenbarung erkorenen ATl. Bundesvolks hervorgegangen und unter der Wirkung des in ihm waltenden Geistes entstanden sind. Letztere Schriften geben uns Kunde von der thatsächlichen Offenbarung Gottes in der Geschichte seines Volks, teils vergegenwärtigen sie uns die Wirkungen, welche die in Israels Geistesleben aufgenommene Offenbarungssubstanz auf das gesamte Volksleben geübt hat. Endlich müssen unter den Schriften, welche ganz in die zweite dieser Kategorieen fallen, wieder diejenigen,

welche in einem näheren Verhältnisse zu der Offenbarung stehen, von denen unterschieden werden, welche nur in einem entfernteren Verhältnisse zu ihr stehen. Je mehr nämlich und je klarer der Inhalt einer Schrift uns den Gott der Offenbarung und seinen Heilsratschluß und Reichsplan erkennen läßt, um so größer ist ihre Bedeutung im Kanon.

Wenn man auf Grund des alten Inspirationsdogmas voraussetzt, daß alle nach der traditionellen Feststellung des Kanons in diesem befindlichen Bücher in gleicher Weise vom Geiste Gottes inspiriert sind, so kann konsequenterweise von einem Unterschied der kanonischen Dignität und Autorität zwischen den einzelnen Büchern des A. T. nicht die Rede sein. Dem Buche Esther muß dann die Autorität des Wortes Gottes ebenso zukommen wie dem Propheten Jesaja. — Hat man dagegen erkannt, daß die Entstehungsweise der Schriften des A. T. von der anderer menschlicher Schriftwerke nicht spezifisch verschieden ist, und erscheint ihre spezifische Dignität und ihre Geltung als Wort Gottes lediglich in dem Verhältnisse begründet, in welchem sie zu der Offenbarung Gottes stehen, so muß man, wenn dies Verhältnis zu der Offenbarung bei verschiedenen Schriften ein verschiedenes ist, notwendig auch einen dieser Verschiedenheit entsprechenden Unterschied in der kanonischen Dignität dieser Schriften machen. Die Hauptverschiedenheit in dem Verhältnisse der einzelnen Schriften zu der Offenbarung ist nun die zwischen unmittelbaren, d. h. von Offenbarungsempfängern geschriebenen, und zwischen mittelbaren, nicht von solchen geschriebenen, urkundlichen Bezeugungen der Offenbarung. Bei den letzteren Schriften ist aber wieder eine Verschiedenheit ihres Verhältnisses zur Offenbarung vorhanden, indem teils vermöge ihres Inhalts und Charakters, teils vermöge ihrer Entstehungszeit die einen den Gott der Offenbarung, seinen Heilsratschluß und Reichsplan vollständiger und klarer als die andern erkennen lassen. Freilich sind diese nicht nur zwischen den einzelnen Schriften, sondern teilweise auch innerhalb einer und derselben Schrift vorhanden; namentlich greift der erste derselben auch in den Pentateuch ein. — In der Reihe der ATl. Gottesoffenbarungen selbst besteht aber auch ein Unterschied zwischen der grundlegenden, durch welche das ATl. Gottesreich gestiftet worden ist, und zwischen den späteren, welche jene voraussetzen und auf sie zurückweisen, welche den durch sie gelegten Grund göttlicher Erkenntnis und göttlichen Lebens erhalten und darauf weiter fortbauen. Man muß also auch die Urkunden jener grundlegenden Offenbarung von den Urkunden der späteren Offenbarungen unterscheiden.

6. Die Urkunde der Offenbarung, durch welche der Grund des ATl. Gottesreichs gelegt worden ist, ist der Pentateuch. Allerdings stehen dessen einzelne Teile in verschiedenem, teils näherem oder unmittelbarem, teils entfernterem oder mittelbarem Verhältnis zu der Offenbarung.

Im Pentateuch lassen sich wieder folgende Bestandteile unterscheiden (vergl. § 27—29):

1) Die unmittelbare urkundliche Bezeugung der grundlegenden Offenbarung in den von Mose selbst geschriebenen Stücken.

2) Die mittelbare urkundliche Bezeugung derselben in der Beschreibung der Institutionen des ATl. Gottesreichs und der Lebensordnungen des ATl. Gottesvolks, in denen sich ihre das gesamte Volksleben bestimmende und gestaltende Kraft entfaltet. Diese mittelbare Beurkundung der grundlegenden Gottesoffenbarung steht der unmittelbaren am nächsten, weil sie wenigstens großenteils Aufzeichnung der von Mose, dem Offenbarungsempfänger, selbst ausgegangenen Anordnungen ist.

3) Die mittelbare urkundliche Bezeugung derselben in den verschiedenen Berichten über die Geschichte der mosaischen und der vormosaischen Zeit, in denen uns ihre die nationalgeschichtlichen Erinnerungen durchdringenden und durchleuchtenden und die Sagen über die Urzeit gestaltenden Wirkungen vor Augen treten. Wichtiger aber ist, daß in ihnen auch die thatsächlichen Offenbarungen Gottes in der Führung seines Volkes während der mosaischen Periode durch sie in helles Licht gestellt sind.

4) Die mittelbare urkundliche Bezeugung derselben im Deuteronomium und einigen andren Stücken des Pentateuchs, welche dem Deuteronomium nach Inhalt, Charakter und Entstehungszeit nahestehen. Hier ist die grundlegende Gottesoffenbarung in das Licht der späteren prophetischen Gottesoffenbarung gestellt, sodaß ihr innerstes Wesen, ihr göttlicher und ewiger Gehalt klarer an den Tag tritt.

7. Unter den Urkunden der späteren Gottesoffenbarungen stehen in erster Linie die Urkunden der durch die Propheten vermittelten fortgehenden besondren Gottesoffenbarungen, die von den Offenbarungsempfängern selber herrühren: die Schriften der zweiten Abteilung, und von den Hagiographen die Psalmen, Sprüche, Hiob, die Klagelieder. — Unter ihnen sind 3 Klassen zu unterscheiden:

1) Die unmittelbaren urkundlichen Bezeugungen der durch die Schriften der drei großen und der zwölf kleinen Propheten (ausgenommen Jona) vermittelten Gottesoffenbarungen haben für uns keine geringere Bedeutung als die Gottesoffenbarung der mosaischen Zeit. Denn wie die letztere das ATl. Gottesreich begründet hat, so ist die der prophetischen Periode in besondrem Maße die Vorbereitung der NTl. Heilsoffenbarung. — Unter den prophetischen Schriften haben indes nicht alle die gleiche Bedeutung, da nicht alle Propheten in gleichem Maße Offenbarungsempfänger sind, vergl. § 47—50.

2) Die Urkunden der thatsächlichen Offenbarung des seinen Heilsratschluß in der Geschichte Israels ausführenden Gottes stellt die Geschichtserzählung der vorderen Propheten (Josua, Richter, Samuel, Könige) ins Licht, vergl. § 44.

3) Diejenigen Urkunden, welche uns die ATl. Gottesoffenbarung überhaupt als eine in das menschliche Geistesleben eingegangene und ihre Wirkungen in demselben entfaltende vergegenwärtigen. Die Wirkungen auf das sittlich-religiöse Leben treten uns in den Psalmen (s. § 88) und Klageliedern (s. § 89) und die auf die sittlich-religiöse Erkenntnis und Weltanschauung in den Sprüchen, Hiob und Buch Jona vor Augen, vergl. § 99, 1. 2. § 81.

8. In einem entfernteren Verhältnisse zu der Offenbarung und darum in zweiter Linie stehen wegen ihres Inhalts das Buch Ruth und das Hohelied; und teils wegen ihres Inhalts teils wegen ihrer Entstehung in einer Zeit, in welcher der Geist der Prophetie schon vom Geist äußerlicher Gesetzlichkeit oder vom Geist der Zweifelsucht geschwächt war, die Bücher Daniel, Chronik, Esra, Nehemia und Koheleth. Dagegen kann das Buch Esther sowohl seinem Inhalt als seiner späten Entstehungszeit nach auf den Charakter einer Offenbarungsurkunde keinen Anspruch machen.

Das Buch Ruth (s. § 104) und das Hohelied (s. § 90) sind zwar noch in der Zeit des Prophetismus geschrieben; auch ist in beiden die heiligende Wirkung der Offenbarung auf das Leben Israels deutlich zu erkennen. Aber ihr Inhalt bringt es mit sich, daß sie in keiner so unmittelbaren Beziehung auf den geoffenbarten Heilsratschluß und Reichsplan Gottes stehen, daß man ihnen den Charakter von Offenbarungsurkunden in gleicher Weise zuschreiben könnte wie den unter Nr. 7 genannten Schriften.

Über das Buch Daniel, das wegen seiner späten Entstehungszeit nur zu den deuterokanonischen Schriften zu rechnen ist, s. oben Nr. 4 und § 103.

Die Bücher Esra, Nehemia und Chronik sind zwar in der uns vorliegenden Gestalt erst geraume Zeit nach dem Aufhören des Prophetentums geschrieben. Aber sie enthalten größere Stücke von Schriften, die noch vorher verfaßt sind, und berichten in der Geschichte der Wiederbegründung des Gottesreichs nach dem Exile auch noch thatsächliche Offenbarungen des Bundesgottes über seinen Reichsplan, sodaß ihnen der Charakter von Offenbarungsurkunden nicht abgesprochen werden darf.

Das entferntere Verhältnis, in welchem aber diese Schriften und das Buch Daniel zu der Offenbarung stehen, zeigt sich auch in ihrem Inhalt, indem in der hohen Wertlegung auf das äußerliche Ceremoniell des Tempelkultus und in der Betrachtungsweise der guten Werke als verdienstlicher (vergl. Dan. 4, 24; zu Nehemia § 111, 1) die Reinheit der Erkenntnis der Offenbarungswahrheit bereits getrübt erscheint.

Ebenso verhält es sich mit dem Buche Koheleth (vergl. § 99, 3), einem jedenfalls sehr später Zeit angehörigen Buche, welches bei seinem skeptischen Charakter das Licht der Offenbarung nicht mehr in ursprünglicher Kraft reflektiert. Schon weil seine Aufnahme in den Kanon am meisten und am längsten auf Widerspruch stieß, verdient es jedenfalls nur als Antilegomenon eine Stelle im ATl. Kanon.

Dem Buche Esther endlich kann man den Charakter einer Offenbarungsurkunde nicht zugestehen. Über Luthers Urteil: liber Esther dignior omnibus, me iudice, qui extra canonem haberetur, vergl. § 111, 2. Denn von dem Gott der Offenbarung und von der Idee des Gottesreichs ist nichts darin zu finden; vielmehr zeigt sich darin nur jüdisch-nationaler Fanatismus. Seine Aufnahme in den Kanon ist auch anfänglich auf Widerstreben gestoßen, und die griechische Kirche hat es längere Zeit nicht als kanonisch betrachtet. Mag diese Weigerung der Aufnahme in den Kanon auch in Unkenntnis des jüdischen Kanons seinen Grund gehabt haben, so verrät sich darin doch zugleich, daß das testimonium spiritus sancti für dieses Buch noch ungünstiger war als selbst für die apokryphischen Schriften des Baruch und des Briefes des Jeremia. — Übrigens ist Riehm weit entfernt verlangen zu wollen, daß das Buch Esther aus unsern Bibeln entfernt werde. Das hat auch Luther trotz seines Urteils über das Buch nicht gewollt. Nur dies ist zu verlangen, daß man sich dessen bewußt bleibe, daß dieses Buch nicht ebenso ein heiliges Buch ist, wie es die andern ATl. Schriften, freilich auch in sehr verschiedenem Grade sind. Und dieses Bewußtsein ist allen orthodoxen Theorieen zum Trotz thatsächlich vorhanden und macht sich in praxi geltend. Es wird selten vorkommen, daß über einen Abschnitt aus dem Buche Esther gepredigt wird; und ebenso selten wird das Buch wohl auch zur Privaterbauung gebraucht.

9. Da zwischen den einzelnen ATl. Schriften hinsichtlich ihrer Dignität als Offenbarungsurkunden mannigfaltige Stufenunterschiede zu machen sind und da einigen derselben diese Dignität nur noch in geringem Maße zukommt, sodaß die Grenzen zwischen dem Kanonischen und dem Nichtkanonischen fließend sind, so ist eine prinzipielle Ausschließung der Apokryphen aus den Bibelausgaben unberechtigt.

Das Verlangen nach der Ausstoßung der Apokryphen aus der Bibel hat nur Sinn auf dem Standpunkte, welchem alle im Kanon stehenden Schriften in gleicher Weise für vom Geiste Gottes inspiriert gelten, und ist eine notwendige Konsequenz dieser Meinung. Erkennt man dagegen an, daß Stufenunterschiede der kanonischen Dignität zwischen den einzelnen ATl. Schriften vorhanden sind, und daß einigen derselben die kanonische Dignität nur in geringem Maße zukommt, so hat man kein Recht, im Interesse der Reinheit und Unverfälschtheit des Wortes Gottes der kirchlichen Übung zuwider auf Entfernung der Apokryphen aus den Bibelausgaben zu dringen. Vielmehr empfiehlt sich die bisherige Praxis unsrer deutschen Kirche: denn die Apokryphen füllen in Bezug auf die Kenntnis der Geschichte des jüdischen Volks und die Entwicklung der religiösen Erkenntnis die Lücke zwischen dem ATl. und dem NTl. Kanon aus und tragen so auch zum Verständnis des N. T. bei; und sodann enthalten sie gar manches, was nützlich und gut zu lesen ist. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß sie notwendig in einer Volksbibel stehen müssen.

10. Da die ATl. Offenbarung selbst nur eine Vorstufe, aber noch nicht die vollkommene Gottes- und Heilsoffenbarung ist und vermöge ihrer Beziehung auf den äußerlichen, auf der nationalen Basis der israelitischen Volkstümlichkeit errichteten Gottesstaat auch vieles enthält, was nur nationale und temporäre Bedeutung und Geltung hat; da ferner in den Offenbarungsurkunden der Offenbarungsgehalt von Menschen in menschlicher Weise reproduziert ist, sodaß immer nur so viel von demselben, als sie in sich aufgenommen haben, in ihren Schriften enthalten ist; da endlich der Charakter von Offenbarungsurkunden den einzelnen Schriften in sehr verschiedenem Grade zukommt, so kann der Nachweis der Schriftmäßigkeit eines Dogmas nicht durch bloße Berufung auf einzelne ATl. Stellen geführt werden. Vielmehr kann der dogmatische Gebrauch des A. T. nur in dem biblisch-theologischen Nachweise bestehen, daß die durch das N. T. bezeugten oder von ihm vorausgesetzten Heilswahrheiten elementare Bestandteile der Offenbarungswahrheit, also auch elementare Bestandteile jeder wahren religiösen Erkenntnis sind, sodaß, wer sie verleugnet, sich nicht nur auf einen unchristlichen, sondern auch auf einen irreligiösen Standpunkt stellt. Beim praktischen Gebrauch des A. T. aber darf das ATl. Gotteswort nur in Anwendung kommen, indem es im Lichte des NTl. Gotteworts ausgelegt und zeitgeschichtlich angewendet wird, d. h. indem es aus der nationalen und ATl. Form herausgehoben und sein ewiger, göttlicher Gehalt herausgestellt und für die christliche Gemeinde nutzbar gemacht wird. Das kann freilich in der rechten Weise, ohne Willkür und Verdrehung des Textes, nur geschehen, wenn man sich zuvor ein sicheres grammatisch-historisches Verständnis des Textes erworben hat.

Hauptteil III.

Der Text des Alten Testamentes.

(Charakteristik der gegenwärtigen Textbeschaffenheit der Bibel im Verhältnis zu der ursprünglichen. Nachweis der Mittel und Wege zum Verständnis ihres Textes.)

Abschnitt I.

Die äußere Textgestalt.

§ 122.

Die Umwandlung der althebräischen Konsonantenschrift in die Quadratschrift.

Vergl. Ulr. Friedr. Kopp, Bilder und Schriften der Vorzeit, Bd. II, Mannheim 1821. Wilh. Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, Leipzig 1815 (veraltet). H. Hupfeld, kritische Beleuchtung dunkler Stellen der ATl. Textgeschichte, Stud. u. Krit. 1830, H. 2—4; 1837, H. 4. S. 830—886. Herzfeld, Geschichte Israels II, S. 76—91. C. Faulmann, Illustrierte Geschichte der Schrift, 1880. de Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung, 8. Aufl., herausgegeben von Schrader, § 103—105; daselbst auch die am Schluß beigegebene Schrifttafel. de Saulcy, revue archéologique, 1864, S. 200 ff.; 1865, S. 137 ff. de Vogüé, l'alphabet hébr. et l'alphabet araméen in der revue archéol. 1865, S. 319—341. Levy, Siegel und Gemmen mit aramäischen, phönizischen, althebräischen u. s. w. Inschriften, Leipzig 1869; derselbe, die palmyrenischen Inschriften erklärt, Deutsch-Morgenländ. Gesellschaft, Bd. XVIII, S. 65—117. Euting, die Schrifttafel hinter dessen Qolasta, Stuttgart 1867. Schlottmann, Art. Schrift und Schriftzeichen in Riehms bibl. Handwörterb.

1. Das A. T. war nicht von Anfang an in unsrer jetzigen Konsonantenschrift geschrieben. Die von einigen Rabbinen z. B. R. Elieser Modaï ausgesprochene und von Buxtorf jun. in der Schrift de literarum hebraicarum genuina antiquitate (dissertat. philologico-theologicae 1643) nachdrücklich verteidigte Ansicht, daß die heilige Schrift von Anfang an in der heutigen sogenannten Quadratschrift geschrieben gewesen sei, und daß schon Gottes Finger die zehn Gebote in dieser Schrift aufgezeichnet habe, ist anerkanntermaßen falsch. Dagegen richtete sich Ludwig Cappellus mit seiner Schrift: diatribe de veris et antiquis Hebraeorum literis, Amsterdam 1645.

Es sind bestimmte Nachrichten darüber vorhanden, daß die Hebräer sich ursprünglich einer anderen Schrift bedienten. Sie finden sich in einer Reihe von talmudischen Stellen (vergl. Gemara Sanhedrin Sekt. 2 fol. 21b. 22a), mit denen auch die Aussagen der meisten Rabbinen übereinstimmen. Durch dieselben ist sicher bezeugt, daß mindestens in der ganzen vorexilischen Zeit andre Schriftzeichen auch für die heiligen Schriften im Gebrauch waren. Dieselbe Nachricht findet sich auch bei Julius Afrikanus (Syncellus chron. p. 83 und 88); dieser bemerkt, die samaritanische Schrift sei die älteste und in den Schriftzeichen verschieden, und die Hebräer gäben zu, daß sie die ursprüngliche sei. Ferner bezeugt Origenes in der Hexapla (ed. Montfaucon I p. 86) und zu Ezech. 9, 4, in der älteren Schrift habe das ת die Gestalt eines Kreuzes. Endlich bemerkt Hieronymus im prologus galeatus zu den Büchern der Könige, es sei gewiß, daß unsre gegenwärtige hebräische Schrift von Esra erfunden worden sei, während bis zu seiner Zeit die Schriftzeichen der Samaritaner und der Hebräer dieselben gewesen seien. Und im Kommentar zu Ez. 9 sagt er: in der alten hebräischen Schrift, welche die Samaritaner bis auf den heutigen Tag gebrauchten, sei das ת einem Kreuze ähnlich.

Diese althebräische Schrift kennen wir aus Denkmälern, deren Zahl in den letzten Jahrzehnten sich sehr vermehrt hat; gerade die ältesten derselben sind erst seit kurzem bekannt. Es ist wesentlich dieselbe Schrift, welche auch viele andre Völker semitischer Sprache gebrauchten (s. § 3. Vergl. de Wette-Schrader, Einl. 8. Ausg., Schrifttafel, Tabelle „phönicisch").

Ihr ältestes Denkmal ist die moabitische Inschrift auf dem zu Dibon gefundenen Siegesdenkmal des Königs Mescha, des Zeit-

genossen Jorams von Israel (855—844), aus der Mitte des 9. Jahrhunderts (vergl. 2. Kön. **3**, 4 ff. Die Litteratur s. Art. Mesa in Riehms bibl. Handwörterb.). — Von besondrer Wichtigkeit ist die im Juni 1880 von Schick in Jerusalem entdeckte Siloahinschrift. Dieselbe stammt wahrscheinlich aus der Zeit Hiskias, ist also gegen das Ende des 8. Jahrhunderts gefertigt. Sie stimmt mit den Typen der Mesainschrift fast ganz überein. Nur ist sie im allgemeinen leichter und schwungvoller; einzelne Buchstaben sind schlanker, das ק hat einen kleineren Kopf, das ה ist kleiner. Diese Inschrift setzt bereits eine große Übung im Schriftgebrauch voraus. (Die beste der Kopieen ist von Socin hergestellt, vergl. Zeitschrift des deutschen Paläst.-Vereins, 4. Bd., Leipzig 1881.) — Es giebt auch althebräische Gemmen und Siegel, die man in den Trümmern von Khorsabad nordöstlich von Ninive gefunden hat. Sie stammen aus dem 8. oder 7. Jahrhundert v. Chr.; denn jener Palast ist im letzten Viertel des 8. Jahrhunderts erbaut und im letzten Viertel des 7. zerstört. Etwas modifiziert sind die aus derselben Zeit stammenden Buchstaben auf assyrischen Gewichten, Siegeln und Gemmen aus den Ruinen Ninivehs, die teilweise daneben auch noch Inschriften in Keilschrift tragen.

Es folgt die große Schar phönicischer Inschriften auf zahlreichen Münzen und Steinen, die in den phönicischen Kolonieen am Mittelmeer und in Phönicien selbst gefunden sind, vergl. Gesenius, scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta, Lips. 1837—48, 3 Teile. Die größte Inschrift ist die auf dem Sarkophage des Königs Eschmunazar befindliche, die 1855 gefunden wurde. Sie stammt aus der Zeit nach den Schlachten bei Knidus (im Jahre 394) und bei Kittion (386), also aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts (vergl. Schlottmann, die Inschrift Eschmunazars, Halle 1868). Teilweise noch ältere Denkmäler derselben Sprache sind altgriechische und altitalische Inschriften (vergl. ihre von der Akademie zu Paris 1881 begonnene Sammlung im Corpus inscriptionum Semiticarum).

Dieselbe Schrift weisen aber auch die von den makkabäischen Fürsten seit der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. geschlagenen Münzen auf. Der erste, welcher solche Münzen prägen ließ, ist Simon gewesen, dem nach 1. Makk. **15**, 6 im Jahre 173/4 der seleucidischen Ära (139 v. Chr.) das Münzrecht vom Syrerkönige verliehen wurde. Es folgen die Münzen des Johannes Hyrkanus (135—105), seiner Söhne Aristobul I. (105—104) und Alexander

Jannäus (104—78 v. Chr.); die meisten Münzen stammen aus der Zeit der jüdischen Aufstände unter Nero und Hadrian. Ihre von Olav Gerh. Tychsen bezweifelte Echtheit ist von Franz Perez Bayer (nummorum Hebraeo-Samaritanorum vindicatio, Valentiae 1790) siegreich verteidigt worden und ist jetzt allgemein anerkannt. Vergl. Fred. W. Madden, history of Jewish coinage, London 1864. Eberh. Schrader, Art. Sekel in Riehms bibl. Handwörterb.

Auf Münzen ward also diese Schrift (teilweise neben griechischer) noch bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. gebraucht; vergl. Gesenius, Geschichte der hebräischen Schrift, Schrifttafel Kol. 1. Schlottmann, Schrifttafel zum Art. Schrift in Riehms bibl. Handwörterb. Die Angabe der Kirchenväter über die kreuzförmige Gestalt des ת findet in allen diesen Denkmälern ihre Bestätigung. — Diese Schrift blieb auch in Gebrauch bei den Samaritanern, wie der Talmud (Ausspruch Rabbi Chisdas im Traktat Sanhedrin f. 21b), Origenes und Hieronymus richtig bezeugen. (Vergl. über ältere samaritanische Denkmäler Blau in der Zeitschrift der Deutsch-Morgenld. Gesellschaft, Bd. 13 S. 275 ff.; Rosen, Bd. 18 S. 582 ff.). Auch die aus dem 13.—16. Jahrhundert stammenden Manuskripte des samaritanischen Pentateuchs sind mit diesen Buchstaben geschrieben; nur sind letztere teils durch Abschleifung teils durch kleine Zuthaten etwas zierlicher geworden. Das ת hat hier nicht mehr die Kreuzgestalt, welche Hieronymus (zu Ezech. 9, 4) im 5. Jahrhundert für die althebräische und samaritanische Schrift bezeugt (s. oben).

Diese altsemitische Schrift hat noch ganz den Charakter einer Monumentalschrift, die noch nicht im Interesse des leichteren und schnelleren Schriftgebrauchs umgebildet worden ist. Besonders bezeichnend im Unterschiede von der jetzigen hebräischen Schrift sind für sie 1. die gerade heruntergehenden Schafte, die der Umbiegungen und Bindestriche entbehren; jeder Buchstabe steht für sich.[1]) 2. die geschlossenen Köpfe bei den Buchstaben ב, ד, ע und ר. 3. das ungleichförmige, mehr zerrissene Aussehen der Schrift; es fehlen ihr die gleichartigen horizontalen Striche. — Auf dieses ihr Aussehen bezieht sich auch der im Talmud neben כְּתָב עִבְרִי (Gemara Sanhedr. II, f. 21b) gebrauchte Name für die altsemitische und samaritanische Schrift: כְּתָב רִבְּוּץ zerbrochene, zerrissene Schrift. Im Vergleich mit

[1]) Nur bei ב findet schon in Mesas Inschrift eine Umbiegung statt; ebenso auf den makkabäischen Münzen bei מ und כ.

den festen, bestimmten Zügen der jetzigen hebräischen Schrift, in welcher jeder Buchstabe viel mehr ein in sich geschlossenes Ganze bildet, sieht die alte Schrift wie ein Gekritzel aus. Die gegenwärtige hebräische Schrift heißt von der eckigen, quadratischen Form mancher Buchstaben כְּתָב מְרֻבָּע, Quadratschrift. Sonst heißt sie im Talmud noch כְּתָב תָּם scriptura integra, eine Bezeichnung, die wohl schwerlich einen Gegensatz zu רַעַץ, sondern eine Schrift bedeutet, in welcher alle Regeln des Talmud beobachtet sind.

Mehrere der altsemitischen Buchstaben entsprechen noch der durch ihren Namen angedeuteten Gestalt. Besonders ist dies der Fall bei ע Auge: ○; bei ר Kopf 𐤓 (bei Mesa 𐤓); ק Ohrloch: 𐤒, 𐤒 (bei Mesa 𐤒, 𐤒); ת Kreuz: 𐤕 (bei Mesa 𐤕); vergl. in den Schrifttafeln auch י (Hand), ש (Zahnreihe) u. a. Buchstaben. Allerdings entsprechen nicht alle Buchstabenfiguren der Namensetymologie.

Finalbuchstaben hatte die altsemitische Schrift noch nicht, wie die Denkmäler zeigen. Auch im Talmud ist das Bewußtsein des jungen Ursprungs der Finalbuchstaben ausgesprochen (vergl. Herzfeld, Geschichte Israels II, S. 227 f.). Der Samaritaner Abulfetach schreibt ihre Erfindung dem Esra zu; er erzählt, Esra habe die hebräische Schrift verändert und 27 Buchstaben [einschließlich 5 Finalbuchstaben] eingeführt. Auch die hebräischen Handschriften, aus denen die Septuaginta übersetzten, entbehrten noch der Finalbuchstaben. Dies erhellt deutlich aus den Irrtümern in der Wortabteilung: die Übersetzer wichen an vielen Stellen von der hebräischen Wortabteilung ab, während die Finalbuchstaben, wenn solche schon vorhanden gewesen wären, sie vor solchem Irrtum bewahrt haben würden.

2. Als Erfinder dieser Schrift nennen die Alten teilweise die Phönicier. Indes sind die letzteren nur die Verbreiter der Schrift, namentlich nach dem Abendlande hin (griechische, lateinische, deutsche, russische Schrift). So bezeugt es Herodot (V, 57 f.), daß der Phönicier Kadmus den Griechen[1]) die Schrift gebracht habe. Hitzig (in

[1]) Verhältnis des altgriechischen Alphabets zum phönicischen. Von einigen Schriftstellern wird angegeben, daß Kadmus nur 16, von andren, daß er 17 oder 18 Buchstaben des Alphabets nach Hellas mitgebracht habe. Diese Angabe erklärt sich aus folgendem Umstande: צ, im Phönicischen wenig von ז unterschieden, ging nicht mit zu den Griechen über. — Die Buchstaben ס, ק und ש gingen zwar mit über, wurden aber später als solche aufgegeben: ס wurde zur Bezeichnung des aspirierten Buchstabens θ, das ש in umgekehrter Form als ἐπίσημον, als bloßes Zahlzeichen unter dem Namen Sampi (900)

der Schrift: die Erfindung des Alphabets, Zürich 1840) kombiniert aus dem Namen der Stadt קִרְיַת סֵפֶר, daß die kanaanitische Bevölkerung der Umgegend jener Stadt das Alphabet erfunden habe (§ 4, 6). Andre unter den alten Schriftstellern wie Diod. Sic. (V, 74), Eusebius (praep. evg. X, 5), auch Herodot (VII, 63) haben assyrischen oder babylonischen Ursprung der Schrift angenommen; vergl. Joh. Brandis, über den historischen Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften, Berlin 1856, S. 111 ff. Deecke, Zeitschrift der Deutsch-Morgenld. Gesellschaft, Bd. 31 S. 102 ff. Indes auch diese Annahme ist unwahrscheinlich, da eine Ableitung der altsemitischen Schrift aus der assyrisch-babylonischen Keilschrift nicht nachweisbar ist. Daß aber die Assyrier und Babylonier neben ihrer eignen Schrift auch noch diese semitische Schrift erfunden und benutzt hätten, erscheint völlig unannehmbar (vergl. de Wette-Schrader, Einleitung, 8. Ausgabe, § 105). — Am wahrscheinlichsten ist, daß die semitische Schrift ägyptischen Ursprung hat. Einen solchen be-

verwendet. Aus der altsemitischen Form des ק ist das griechische φ Φ, sowie das lateinische Q entstanden. Von den beiden Zeichen für ו wurde das eine als Digamma (z. B. Fοῖνος = vinum) üblich, ward aber hernach aufgegeben und diente als Βαῦ zur Bezeichnung der Zahl 6 (ϛ, dem Stigma gleich); doch ging es zu den Lateinern als Buchstabe F über. Das andre alte Zeichen für ו, nämlich Y oder V, bedeutete bei den Griechen Y, bei den Lateinern den Konsonanten V oder den Vokal U; beide Zeichen, das griechische υ und das lateinische v, erhielten ihre Stelle hinter dem Buchstaben ת, mit welchem auch das alte griechische und lateinische Alphabet geendet hatte. Mit dem ה bezeichnete man anfangs den spir. asper; diesen Wert hat es im Lateinischen behalten. Später ward der Buchstabe H gebrochen: auf alten Inschriften bezeichnet ⊦ den spir. asper und ┤ den spir. lenis. In noch späterer Zeit verwandte man den Buchstaben H als langes ē, während man früher auch das lange ē mit dem aus der altsemitischen Form des ה entstandenen E geschrieben und höchstens durch Doppelschreibung oder durch einen Strich darüber von dem kurzen ĕ unterschieden hatte. — Von den Griechen selbst erfunden ist der Buchstabe ξ, der aus der alten Form des ס entstanden ist; früher hatte man dafür χσ geschrieben. Im griechischen Alphabet trat ξ an die Stelle des ס (hinter ν); das ϛ dagegen, bei den Doriern σάν genannt, welches dem semitischen שׂ (und dem hebräischen שׂ) entspricht, rückte an die Stelle des שׂ als vorletzter Buchstabe des alten Alphabets. — Auch die drei Buchstaben φ, χ, ψ haben die Griechen selber ihrem Alphabet zugefügt. Freilich lassen sie sich, wenn auch mit andrem Wert, bereits im Altsemitischen nachweisen: nämlich Φ entstand aus ק (s. oben), X aus ⨯, der alten Form des ת, und Ψ, das man bisher ps geschrieben, aus ⋔, der einen Form des alten ו. Endlich schufen die Griechen das Ω aus O; zur Bezeichnung des langen ō hatte man früher einen Strich über ο gesetzt oder hatte es verdoppelt.

zeugen bereits mehrere Schriftsteller der Alten (Plinius VII, 36 Cicero, de nat. deor. III, 23. Tacitus, annal. XI, 14 u. a.) als eine uralte Tradition. Auch läßt eine Angabe bei Photius (biblioth. 196) den Kadmus, den Vermittler der Buchstabenschrift, aus Ägypten nach Hellas kommen. In Ägypten ward schon im 4. Jahrtausend v. Chr. nachweislich neben den Hieroglyphen eine hieratische Schrift gebraucht. Die letztere besitzt wenigstens 15 Lautzeichen, welche den entsprechenden semitischen ähnlich sind.[1]) — Die Entstehung der Schrift und ihre Umbildung kann aber nicht, wie man meinte, durch Mose geschehen sein; denn sonst würde diese Schrift keine so weite Verbreitung bei allen Semiten gefunden haben. Ebers bezeichnet die Phönicier als Vermittler der hieratischen Schrift zu den Semiten, da sie schon frühe an der Küste Ägyptens sich niedergelassen hatten. Aber weit eher als an ein Handelsvolk hat man an ein Nomadenvolk zu denken. Auf ein semitisches Hirtenvolk wie die Hyksos weisen die Zeichen und Namen einzelner Buchstaben hin. Die Namen derselben sind nämlich rein semitisch und entsprechen nicht den Hieroglyphen, mit denen die hieratischen Zeichen übereinstimmen. So werden die Buchstaben א, ב und ר in der Schrift der Hieroglyphen durch Vogelgestalten dargestellt, während sie im Semitischen eine ganz andre Bedeutung haben. Man benannte im Semitischen die Buchstaben nach Gegenständen, die mit ihrer Gestalt Ähnlichkeit haben und deren Namen mit dem betreffenden Laut beginnen. So bedeutet ב Haus, Zelt, ר Thür, Zelteingang, ר Pflock, א Rind, ג Kamel, כ Ochsenstecken. Solche Bezeichnungen deuten auf ein Hirtenvolk als Vermittler der in Ägypten erfundenen Schrift.

3. Umwandlung der altsemitischen in die Quadratschrift. Wann ist die altsemitische Schrift bei den Juden durch die jetzige Quadratschrift ersetzt worden? wie ist es gekommen, daß das A. T. in die Quadratschrift umgeschrieben wurde?

Die im Talmud herrschende Ansicht ist, daß Esra die Quadratschrift aus dem Exil mitgebracht und daß er, wie auch Origenes meint, das A. T. oder wenigstens die Thorah in die Quadratschrift umgeschrieben und diese zum heiligen Gebrauch bestimmt habe.

---

[1]) Diese Ähnlichkeit beider Schriftsysteme ist nach Schlottmann freilich eine zweifelhafte, und die Gleichlautigkeit bei manchen Zeichen ist nicht hinreichend zu begründen, s. Riehm, bibl. Handwörterb., Art. Schrift S. 1430b.

Hieronymus macht den Esra gar zum Erfinder dieser Schrift. Die Samaritaner nennen sie geradezu: Schrift Esras, und rühmen sich, die Schrift Moses beibehalten zu haben. Ferner sagt der Talmud (Traktat Sebachim 62a), einer der drei Propheten, welche mit aus dem Exil gekommen seien, habe den Gebrauch der Quadratschrift beim Abschreiben der Thorah für zulässig erklärt. — Im wesentlichen ist diese traditionelle Angabe von Gesenius und Bleek angenommen. Auch sie halten fest, 1. daß die Juden die Quadratschrift aus dem babylonischen Exil mitgebracht und 2. daß Esra den Pentateuch in dieselbe umgeschrieben habe. Mit letzterer Annahme brachte man fälschlicher Weise auch den Titel Esras הַסּוֹפֵר (Esr. 7, 6. 11. Neh. 8, 1. 12, 26. 36) in Verbindung. — Aus diesem angenommenen Sachverhalt wird auch der Name כְּתָב אַשּׁוּרִי oder אַשּׁוּרִית, den die Quadratschrift im Talmud führt, erklärt. Der Talmud selbst giebt diese Erklärung, indem er im Traktat Sanhedrin 21b אַשּׁוּרִי dem עִבְרִי und אֲרָמִית gegenüberstellt und die Bezeichnung ausdrücklich daraus ableitet: quia ascendit cum iis ex Assyria. Assyrien wäre dann hier soviel als Babylonien.

Diese Bezeichnung hat einen Vorgang in 2. Kön. 23, 29; hier ist bei dem „Könige von Assur" an den babylonischen König zu denken. (Die von Schrader [a. a. O. § 103, a] angeführten Stellen Jer. 2, 18. Thren. 5, 6 sind nicht beweisend.) Ähnlich heißt in Esr. 6, 22 der Perserkönig Darius König von Assur, und in Judith 1, 7. 2, 1 Nebukadnezar König der Assyrier. Vergl. dazu auch die Angabe Philos de vita Mosis p. 606: Leute aus den Nachbarvölkern hätten Mose τὰ Ασσύρια γράμματα und die chaldäische Himmelskunde gelehrt. Indes bedeutet assyrisch hier nach griechischem Sprachgebrauch soviel als syrisch, und daher bezieht sich diese Notiz schwerlich auf die Quadratschrift, sondern überhaupt auf die semitische Schrift; vergl. de Wette-Schrader, § 105, b. d.

Bis vor kurzem standen die meisten Kritiker dieser Tradition zweifelhaft gegenüber; man erklärte sie für ungeschichtlich. Und zweifelhaft ist allerdings die Erklärung jener Bezeichnung der Schrift durch אַשּׁוּרִית. Denn von den aus dem Exil mitgebrachten Dingen wird sonst im Talmud immer gesagt, sie seien aus Babel oder aus der גּוֹלָה mitgebracht worden. — Auch giebt der Talmud selber noch eine andre Erklärung: nach Sanhedr. f. 22a. Tosifta Sanhedr. Kap. 4 und Megilla jerus. 1, 9 hat das Wort appellativische Bedeutung, soviel als מְאֻשָּׁר d. h. beglückt, weil geheiligt (scriptura beatificata, sancta). — Ist der Name ein nomen propr., so bedeutet assyrisch

soviel als syrisch, und letzteres soviel als aramäisch (Herzfeld, Hitzig). Ist er aber ein Appellativum, wie es wahrscheinlicher ist, so hat man mit Maimonides, Abraham de Balmis und besonders Hupfeld (Stud. u. Krit. 1830, S. 296) ihn auf den graphischen Charakter der Schrift zu beziehen; dann würde er abzuleiten sein von dem talmudischen Verbum אַשֵּׁר fest, stark machen, und die Bedeutung würde sein: feste, starke, kräftige Schrift.

So erklärt auch Rab nach einer Baraitha die Bedeutung des Wortes אַשּׁוּרִי: weil sie gerade gemacht ist in der Schrift d. i. in den Schriftzügen.

Indes darum ist jene Tradition doch noch nicht zu verwerfen;[1]) sie verdankt ihre Entstehung keineswegs nur dem Interesse, den Gebrauch der Quadratschrift auf eine anerkannte Autorität zurückzuführen. Man hat gesagt, es fehle der Nachweis dafür, daß es in Babylonien zur Zeit Esras eine Schrift gegeben hat, die der hebräischen Quadratschrift glich. Man berief sich darauf, daß die semitischen Schriftzüge auf den ca. 20 in Babylon gefundenen Ziegeln[2]) nicht der Quadratschrift, sondern der althebräischen und phönicischen Schrift ähnlich seien. Und das ist zuzugeben, daß die Quadratschrift nicht die in alter Zeit in Babylonien gebrauchte Schrift gewesen ist. — Man sagt ferner, es sei eine große Unwahrscheinlichkeit, daß ein Volk zu einer bestimmten Zeit seine bisherige Schrift ganz aufgegeben und eine andre dafür angenommen haben sollte. Doch handelt es sich gar nicht um einen solchen plötzlichen Wechsel des Schriftsystems. Esra kann recht wohl den Gebrauch der aramäischen Schriftzeichen für die heiligen Bücher eingeführt haben. Es ist sogar sehr wahrscheinlich, daß er es gethan. Nur darf man dabei nicht an ein Verbot der althebräischen Schrift denken. Nach dem jetzigen Stande der Forschung muß man als gewiß annehmen, daß eine der Quadratschrift ähnliche aramäische Schrift allerdings schon zu Esras Zeit im persischen Reiche, also auch

[1]) Vergl. dagegen Schlottmann, Art. Schrift, S. 1419 f.

[2]) Die von Layard gefundenen irdenen Schalen mit Schriftzügen, die denen der Quadratschrift ähnlich sind, sollen nach Layard und Ellis aus dem 3. oder 2. Jahrh v. Chr. stammen. Nach Levy gehören sie erst dem 5.—7. Jahrh. n. Chr. an. Sie sind also nicht Denkmäler der babylonischen Schrift, sondern gehören einer Zeit an, in der das Aramäische schon herrschend war. Vergl. die Schrifttafel Nr. 5 bei de Wette-Schrader, Einleitung, 8. Ausg.

in Babylonien gäng und gäbe gewesen ist. Dieselbe hat sich aus der altsemitischen allmählich entwickelt.

In der That ist die Quadratschrift in ganz organischer und sehr allmählicher Entwicklung aus der altsemitischen Schrift hervorgegangen. Das treibende Prinzip dieses langsamen Processes war zunächst ein tachygraphisches: durch den häufigeren Gebrauch der Schrift (Jes. 8, 1) ward das Bestreben hervorgerufen, sie zu einer Kursivschrift zu entwickeln. Dies Prinzip war zuerst bei den Aramäern wirksam. Das Aramäische war schon zu Jesajas Zeit (Jes. **36**, 11) Diplomatensprache. So wird auch aus der Zeit des Perserreichs in Esr. **4**, 7 eine aramäische Schrift erwähnt. Mehr und mehr ward das Aramäische dann die Hauptverkehrssprache; sie wurde es in Palästina besonders seit der Zeit der Seleucidenherrschaft. Ein aramäisches Sprachdenkmal ist der Stein von Carpentras.[1]) Die Inschrift stammt aus der Zeit der Ptolemäer und rührt von einem Semiten her. — Ferner giebt es Papyrusrollen aus dem 3.—1. Jahrhundert v. Chr., die in Turin[2]) aufbewahrt werden; vergl. Gesenius Kol. 3. de Wette-Schrader, aramäische Schrifttafel Nr. 2. Diese Inschriften sind älter als die Ptolemäerzeit; sie stammen bereits aus der Zeit der Perserherrschaft. Sie enthalten Briefe persischer Beamten, Ausgabelisten mit Angabe von Staatsausgaben vermischt mit persönlichen Ausgaben u. dergl. (s. Schlottmann a. a. O. S. 1420). — Sodann besitzen wir einige ägyptisch-aramäische Steininschriften, welche zugleich Schriftcharaktere beider Sprachen enthalten. Auf einer dieser Inschriften las Euting den Namen Chschiarsch d. h. Xerxes[3]) (s. § 108, 4). Sicher haben auch Serubabel und Nehemia als Statthalter der nachexilischen Kolonie in Jerusalem sich dieser Schrift der persischen Regierung gegenüber bedient. Auch Esra, der mit einer aramäisch abgefaßten Vollmacht des persischen Königs nach Jerusalem kam (Esr. **7**, 11), mußte diese Schrift kennen, die als offizielle Reichsschrift galt. Er führte diese bequemere Schrift auch in den religiösen Gebrauch ein, ohne daß er die Absicht hegte, sie

---

[1]) So genannt nach dem Orte Carpentras unweit Avignon in Südfrankreich, wo sich der Stein befindet. Der Inhalt dieser vierzeiligen Grabinschrift einer Frau enthält Beziehungen auf den Osirisdienst.

[2]) Auch in London, Rom, Paris, Berlin, Kairo finden sich aramäische Papyrusrollen.

[3]) In dem Worte חשיארש hat das ש noch die alte Form behalten. Statt des ש schreibt das A. T. ein ר: Achaschveroš.

zur heiligen Schrift zu erheben. Das geschah erst später, als zur Zeit der Diadochen die griechische Schrift an die Stelle der aramäischen als Reichssprache trat.

4. In dieser aramäischen Schrift sind die früher geschlossenen Köpfe bei den Buchstaben ב, ד, ע und ר geöffnet, sodaß zwei Spitzen an ihre Stelle getreten sind. Auch finden sich hier bereits einige Finalbuchstaben (bei נ und כ). Im übrigen ist die Schrift der altsemitischen noch so ähnlich, daß man sie nicht als eine andre Schrift bezeichnen kann (vergl. Schlottmann Kol. E, de Wette-Schrader Kol. 2).

Noch weiter in der Richtung nach der Quadratschrift hin ist diese Schrift auf 15 aramäischen Inschriften von Palmyra, dem später durch die Königin Zenobia berühmt gewordenen Orte, entwickelt. Die älteste dieser palmyrenischen Inschriften stammt aus dem Jahre 49 n. Chr., die meisten dagegen aus dem 2. und 3. Jahrh. (vergl. Schrifttafeln bei Gesenius Kol. 4, bei de Wette-Schrader Aram. Kol. 3). Abgesehen von einigen kalligraphischen Schnörkeln besteht die Umwandlung der Schrift besonders darin, daß die vertikalen Schafte der Buchstaben vielfach gebrochen, umgebogen oder mit angesetzten Bindestrichen versehen sind.

Als sehr wahrscheinlich ist anzunehmen, daß im gewöhnlichen Gebrauche dieser Kursivschrift die Buchstaben meistens miteinander verbunden waren. Daher schreibt sich auch die Ausbildung der besondren Gestalt der Finalbuchstaben am Schluß der Worte, wenn die Buchstabenverbindung ein Ende hatte. Solche Ligaturen finden sich auch im Palmyrenischen und in den Grabinschriften der Bne Chazir (s. unten). Das Fehlen der Ligaturen auf vielen Denkmälern beweist nichts gegen ihre Anwendung im gewöhnlichen Gebrauch. Die Verbindung der Buchstaben fand nur im letzteren Falle statt, nicht aber, wenn man sie in Stein einmeißelte. — Die Abzweigung der aramäischen von der altsemitischen Schrift mag im 6. Jahrh. v. Chr. stattgefunden haben.

Im Talmud findet sich noch eine Reminiscenz daran, daß die Quadratschrift zugleich mit der aramäischen Sprache bei den Juden sich einbürgerte (Gem. Sanhedrin sect. 2, fol. 21b): iterum vero iis data est diebus Esrae scriptura assyriaca et lingua aramaea. Wie bei der aramäischen Schrift (s. oben) wurden auch bei der der Juden die Köpfe der Buchstaben geöffnet und die Schafte gebrochen, umgebogen oder mit Bindestrichen versehen (s. Schlottmann Kol. F. de Wette-Schrader Kol. 4.). An Denkmälern dieses Schrifttypus

besitzen wir die Inschrift von Arak el Emir (östlich von Jericho). Sie besteht nur aus den fünf Buchstaben des einen Wortes טוביה, das über einem Felsensaale eines nun zerstörten Palastes, in welchem Hyrkanus, der Enkel eines Tobia, seine Zuflucht fand, etwa um 176 v. Chr. eingehauen wurde. Vier Buchstaben sind hier in Quadratschrift, der fünfte, י, dagegen noch in altertümlicher Weise geschrieben (ebenso verhält es sich mit י im Namen Chschiarsch, s. oben 3, Anm. 3). — Ein weiteres Denkmal besitzen wir in der Inschrift der Priesterfamilie der Bne Chazir auf dem sogenannten Grabe des heil. Jakobus im Thale Josaphat bei Jerusalem, die Vogüé in das 1. Jahr. v. Chr. setzt.[1]) In dieser Grabinschrift finden sich Ligaturen von Buchstaben. — Ferner fand de Saulcy auf einem Sarkophage in dem berühmten Grabmal der jüdischen Königin Helena von Adiabene, die sich um 44 n. Chr. in Jerusalem niederließ, eine kurze Inschrift,[2]) deren drei letzte Buchstaben durch Ligaturen miteinander verbunden sind. — Aus dem 3. Jahrh. n. Chr. stammt die Inschrift auf der Synagoge zu Kefr Bereim bei Safed (nordwestlich vom See Genezareth) mit ihren sorgfältig ausgeführten Buchstaben.[3]) Im Brittischen Museum befinden sich Grabsteine aus Aden, die den Jahren 717. 718. 916 und 917 n. Chr. angehören.

Wesentlich unsre heutige Quadratschrift findet sich auf den von Abr. Firkowitsch auf dem Friedhofe zu Tschufutkale in der Krim entdeckten alten Grabinschriften, deren drei älteste der Entdecker derselben dem 1. Jahrh. n. Chr. zuweist. Die Echtheit dieser jüdischen Epitaphe hat besonders D. Chwolson verteidigt: „18 hebräische Grabschriften aus der Krim, St. Petersburg 1865" (aus den mémoires de l'acad. impér. de Pét. IX, 7). Indes können jene Inschriften hier nicht in Betracht kommen, da sie ein weit jüngeres Alter haben und, wie Strack nachgewiesen hat, vielfach von Firkowitsch gefälscht sind.

Die Umbildung, welche die Schrift dieser Denkmäler sowie die aramäische Schrift genommen, entwickelte sich noch weiter in derselben Richtung. An den geöffneten Köpfen ward die eine Spitze meist ganz abgeschliffen, z. B. bei ב, ד, ר. Die Brechung

[1]) Entdeckt von de Saulcy, der die Inschrift ohne alle Analogie in das Jahr 255 v. Chr. setzt; ediert von de Vogüé, rev. archéol. 1864, IX p. 200 ff. Über einige andre altjüdische Inschriften vergl. ebendas. sowie 1873, XXV p. 410.

[2]) Die Transscription dieser Inschrift lautet צדה מלכתה d. h. Königin Zaddah, wahrscheinlich der Name einer Prinzessin aus dem Hause der Helena.

[3]) Vergl. Renan Journal Asiat. 1864, IV S. 531 ff.; 1865, S. 561 ff. Riehm, bibl. Handwörterb. S. 1423.

und Umbiegung der Schäfte ward noch häufiger; so auch bei צ. Zerrissene Figuren wie כ, מ, ס wurden abgerundet und geschlossen; so erscheint das ס bereits in der Grabinschrift von Jerusalem (s. oben). Die Lage und Länge mancher Querstriche ward verändert.

Bei ג befand sich der Seitenstrich im Altsemitischen oben ⅂; im Aramäischen und besonders im Palmyrenischen ist er etwas heruntergerückt; in der Quadratschrift ist er ganz herabgesunken. — Beim ח gab es ursprünglich drei Querstriche; dann zwei in der Mesainschrift und in assyrischen Legenden; schließlich gab es nur noch einen Querstrich in der Mitte (so in aramäischen Inschriften und in der Inschrift von Jerusalem; im Altgriechischen und Lateinischen ist daraus der Buchstabe H geworden). Später ist der Querstrich beim ח hinaufgerückt. — Auch bei ה und ת kann man aus den Schrifttafeln ersehen, wie die Umbildung in gleicher Richtung immer weiter fortschreitet bis zur Gestalt der Quadratschrift.

5. Die ersten noch unbedeutenden Einflüsse der aramäischen Schrift, wie sie bei ה nachweisbar sind, mögen dem 6. oder 5. Jahrh. v. Chr. angehören. Mit dem Überhandnehmen der aramäischen Sprache hielt auch die zunehmende Bedeutung der aramäischen Schrift entsprechend Schritt (vergl. M. de Vogüé, mélanges d'archéologie orientale, Paris 1868, p. 154 ff.). Es hat keine Verdrängung der altsemitischen Schrift, wie Schrader (§ 104g) meint, sondern eine allmähliche Umbildung stattgefunden. Und diese vollzog sich nur langsam. Die ägyptischen Juden schrieben noch im 3. Jahrh. v. Chr. das A. T. in althebräischer Schrift. Denn die hebräischen Manuskripte, aus denen die Septuaginta übersetzt ward, waren noch in der altertümlichen Schrift geschrieben. Das läßt sich aus folgendem Umstande schließen: Der Name יהוה ward anfangs aus Skrupulosität nicht übersetzt, sondern in die griechische Übersetzung mit hebräischen Buchstaben eingetragen. Nun bemerkt Origenes in der Hexapla (I, 86 ed. Montfaucon), in den genauen Manuskripten sei das unaussprechliche Tetragrammaton mit althebräischen Buchstaben geschrieben, aber nicht mehr in[1]) den neueren; denn man sage, daß Esra andre Schriftzeichen gebraucht habe. Somit war in den neueren Handschriften der heilige Name in

[1]) Anm. des Herausg. Die Stelle bei Origenes lautet: ἐν τοῖς ἀκριβέσι τῶν ἀντιγραφῶν Ἑβραϊκοῖς ἀρχαίοις γράμμασι γέγραπται (τὸ τετραγρ.), ἀλλ' οὐχὶ τοῖς νῦν, und dürfte zu übersetzen sein: in den genauen Manuskripten ist das Tetragr. mit althebräischen, aber durchaus nicht mit den jetzigen Buchstaben (nämlich nicht mit Quadratschrift) geschrieben.

Quadratschrift eingefügt. Die Anwendung der althebräischen Schrift in den älteren Handschriften erklärt sich nur daraus, daß die Manuskripte, aus denen die Septuaginta übersetzt ward, mit althebräischen Buchstaben geschrieben waren. Zur Zeit des Origenes ist also der Gebrauch der Quadratschrift zwar schon so alt, daß man ihn auf Esra zurückführen konnte; aber er reicht nicht über die Zeit der Entstehung der Septuaginta hinauf. — Dieselbe Angabe findet sich auch bei Hieronymus (prolog. galeat. I, 317 ed. Bened.). Die Angabe des Hieronymus in der epist. 136 ad Marcellam (ed. Bened. II, 705), Unwissende hätten das Tetragramm öfter ΠΙΠΠ gelesen, als ob es griechische Buchstaben wären, kann sich dagegen nur auf die in den neueren Manuskripten des Origenes schon gebrauchte Quadratschrift beziehen. Bei der althebräischen Schrift wäre eine derartige Schreibung und Lesung unmöglich gewesen.

Ferner steht fest, daß die Samaritaner den Pentateuch noch in althebräischer Schrift, welche sie festgehalten haben, erhalten haben. Dies geschah etwa um die Zeit Alexanders des Großen.

Neben den Denkmalsbelegen für den Gebrauch der Quadratschrift schon im 1. Jahrh. v. Chr. (s. oben 4) kann auch als Beleg aus Christi Zeit die Stelle Matth. 5, 18 angeführt werden. Hier wird das ך als kleinster Buchstabe genannt.[1]) Das trifft nicht bei den althebräischen Buchstaben, wohl aber schon bei den ältesten Denkmälern der Quadratschrift zu.

Daß die Umschreibung der heiligen Schriften aus der althebräischen in die Quadratschrift auf einmal vorgenommen wurde, ist möglich, läßt sich indes nicht mehr beweisen. Neben dieser Kursivschrift aber, die ein gefälligeres Aussehen hatte und leichter zu handhaben war als die altsemitische, blieb das althebräische Alphabet noch längere Zeit für Münzen und Denkmäler als altertümliche Schrift, als eine Art Unzialschrift, in Gebrauch, wie die makkabäischen Münzen zeigen.

6. Zur vollständigen Ausbildung der Quadratschrift wirkte nun aber wieder ein kalligraphisches Prinzip mit, das die Wirkungen des tachygraphischen einschränkte. Je höher nämlich die heiligen Schriften

[1]) In Matth. 5, 18 heißt es: ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία. Daß unter letzterem Ausdruck schon die Krönchen der kalligraphischen Verzierung der Buchstaben (s. unten 6) zu verstehen sind, ist nicht unmöglich. Vielleicht aber sind damit nur kleine Haken an einem Buchstaben gemeint.

geachtet wurden, umsomehr wollte man auch ihr Äußeres würdig und schön herstellen. Dem tachygraphischen Prinzip sollte nicht so viel Recht eingeräumt werden, daß die Schönheit der Schrift darunter gelitten hätte. Dazu kam noch, daß gewöhnliche Kursivschrift leicht undeutlich wird, da ohne Hinzutritt eines kalligraphischen Prinzips die einzelnen Buchstaben keine bestimmt ausgeprägte Form haben und manchen willkürlichen Veränderungen unterliegen. Das Interesse an der Deutlichkeit und zugleich an der Integrität des heiligen Textes mußte also eine kalligraphische Umbildung der Kursivschrift, durch welche diese wieder zur Frakturschrift ward, zur Folge haben. Diese Umbildung bestand 1. zunächst in der Trennung der einzelnen Buchstaben voneinander. Sodann 2. in der Herstellung einer einfach-regelmäßigen Gestalt der einzelnen Buchstaben, die denselben Charakter hätte, auch in der Größe möglichst gleichmäßig und doch leicht unterscheidbar wäre. So erhielten alle Buchstaben die gleiche Höhe, und in der Grundlinie eine gemeinsame Basis; ausgenommen sind die Finalbuchstaben sowie die drei Buchstaben ל, ק, י, die sich über oder unter die Grundlinie erstrecken resp. sie nicht erreichen. Auf allen Buchstaben dieser Quadratschrift ruht ein plattes Dach; daher fand oben eine Abschleifung bei den Buchstaben ת ר ס ם מ ך כ ו ב statt. Auch ה und ח erhielten solches Dach, indem der Querbalken, der in der Mitte sich befand, hinaufgehoben wurde. Endlich 3. empfingen die Buchstaben eine steifere Haltung; unter Anwendung eines architektonischen Prinzips sollten sie kleinen Kastellen gleichen. Einzelne Buchstaben wie ש צ ע נ ט ז ג erfuhren eine besondre Verzierung, die darin bestand, daß man תָּגִין d. h. Krönchen[1]) auf die senkrechten Schafte der Buchstaben aufsetzte. Ursprünglich setzte man auf die Schafte ein Klötzchen, um ihnen die rechte Länge zu geben; und als Begrenzung der Klötzchen wurden diese dann wieder in folgender Weise verziert: ג oder שׁ. Nach dem Talmud (Menach. f. 29b) hat Gott eine besondre Sorgfalt auf diese Krönchen verwendet. Das ח erhielt auf Anordnung des Talmud zum Unterschiede vom ה ein gebrochenes, in der Mitte nach oben ausgeschweiftes Dach.

In Jerusalem und in den palästinensisch-jüdischen Akademieen bildete sich solche Frakturschrift aus. Dort gab es eine besondre Zunft der Abschreiber sowie eine Zunft der Übersetzer unter den

[1]) Auch קוֹצִים d. h. Spitzen, oder כְּתָרִים d. h. Krönchen, oder זֵרִינִין d. h. Waffen, Spitzen genannt.

Schriftgelehrten; auch wurden daselbst sehr viele Abschriften der heiligen Schriften angefertigt. Übrigens wiesen die Manuskripte Verschiedenheiten hinsichtlich der bekrönenden Verzierungen auf. In den orientalischen Handschriften wurden namentlich nur bestimmte Worte dadurch ausgezeichnet, dann aber wurden sämtliche Buchstaben des Wortes mit Krönchen versehen. In den Synagogen sind gewiß schon frühzeitig nur solche Exemplare der heiligen Schriften gebraucht worden, die mit dieser Frakturschrift geschrieben waren. Als aber die Verehrung der heiligen Schriften immer skrupulöser wurde, setzten die Schriftgelehrten in Jerusalem fest, daß alle in den Synagogengottesdiensten gebrauchten heiligen Schriften in unsrer Quadratmit Frakturschrift aufgezeichnet sein müßten. Und mit der Zeit, aber freilich nur allmählich, gelang es ihnen, ihre Forderung bei den Juden in andern Ländern durchzusetzen, da jene selber den entschiedenen Vorzug fest ausgeprägter, deutlicher, allen Juden gemeinsamer Buchstabenformen anerkennen mußten. Der Talmud in der Gemara (Schabb. f. 103b. 104a. Megill. jerus. f. 71 ff.) schreibt in seinen Angaben über die Synagogenhandschriften gerade unsre jetzige Quadratschrift vor. Selbst in der Mischna zeigen sich Spuren derselben, vergl. Hupfeld, Stud. u. Krit. 1830, S. 287.

Im sonstigen Gebrauch erhielt sich auch die Kursivschrift und bildete sich immer mehr dem tachygraphischen Prinzip gemäß aus. So entstand die bei den Rabbinen gebrauchte Kursivschrift, כְּתִיבָה קְטַנָּה.

Auch die aramäische Schrift hat sich zur Kursivschrift immer weiter entwickelt. So entstand aus der palmyrenischen Schrift das sogenannte Estrangelo, eine kursivischartige Frakturschrift, die als syrische Evangelienschrift im Gebrauch blieb, als sich schon eine weit abgeschliffenere Kursivschrift gebildet hatte, aus welcher sich allmählich die heutige syrische Schrift entwickelt hat; vergl. Adler, Novi Test. versiones Syriacae, 1789. vergl. Olav Gerhard Tychsen, elementale syr. — Aus der aramäischen Schrift ist aber auch die arabische, persische, mongolische, mandschurische Schrift entstanden. Aber auch hier hat das kalligraphische Interesse aus der Kursivschrift wieder eine Frakturschrift gestaltet wie die kufische Koranschrift. — Eine andre Ausbildung der altsemitischen Schrift fand im Süden statt in der himjarischen und äthiopischen Schrift. Der letzteren sind eigentümlich die der äthiopischen Architektonik entsprechenden kegelförmigen Gestalten der Buchstaben.

§ 123.

Die Beifügung der Vokal- und Accentzeichen.

A. Späte Entstehung der Punktation. Schon vor Elias Levita († 1549, vergl. § 2, 1) hat Abn Esra († 1194) die Ursprünglichkeit der Vokalpunkte bezweifelt. Auch andre Rabbinen müssen diesen Zweifel geteilt haben, da Raimundus Martini († 1284), Perez de Valentia (um 1450) und Nik. von Lyra (zu Hos. 9), welche rabbinische Lehrer hatten, das Alter der Vokalpunkte nicht anerkennen. — In der Reformationszeit haben sich nach dem Vorgange des Elias Levita (vergl. die Einleitung seines Hauptwerkes masoreth hammasoreth, von Seb. Münster zu Basel 1539 übersetzt) Pellicanus, Zwingli, Calvin und auch Luther gegen das Alter und die Ursprünglichkeit der Vokalzeichen ausgesprochen.

> Luther entscheidet sich an der Stelle Gen. 47, 31 für die von der Septuaginta befolgte Lesart מַטֶּה (Stab) statt מִטָּה (Bett); er bemerkt, zur Zeit des Hieronymus seien noch keine Punkte in der Bibel gewesen. Die neueren Hebräer nehme er nicht an. Er kümmere sich nicht viel um das Supra und Infra der Rabbinen; es sei besser, die Schrift nach dem Intra zu lesen.

Über die Streitigkeiten in betreff des Alters der Punkte, namentlich zwischen Buxtorf und Cappellus im 17. Jahrh. vergl. § 2, 2.

Die Gründe, welche den späten Ursprung der Punktation erweisen, zu welcher auch der diakritische Punkt über שׁ und שׂ sowie das dagesch forte und lene nebst den Vokal- und Accentzeichen gehören, sind folgende:

1) Weder auf den makkabäischen Münzen noch auf den phönicisch-punischen und andern Denkmälern noch im samaritanischen Pentateuch findet sich eine Vokalisation und Accentuation.

2) Auch in den andern semitischen Dialekten fällt die Einführung von Vokal- und Accentzeichen in sehr späte Zeit. Der Koran war anfänglich ohne alle Vokale und diakritische Zeichen geschrieben. Die syrische[1]) und arabische Punktation gehören etwa dem 7. Jahrh. n. Chr. an. Aber auch die ausgebildetste Accentuation und Vokalisation dieser beiden Dialekte ist noch viel einfacher als unsre jetzige hebräische.

[1]) Bei den Syrern war allerdings schon etwas früher eine einfachere Punktation vorhanden.

Letztere ist so kompliciert und künstlich ausgebildet, daß sie gewiß für jünger als die syrische und arabische zu halten ist.

3) Die Septuaginta, die späteren griechischen Übersetzer, Josephus und Origenes haben einen unpunktierten Text vor sich gehabt. Denn sie verwechseln häufig Wörter, welche dieselben Konsonanten haben, und sprechen die Eigennamen und einzelne andre Wörter vielfach ganz anders aus als unsre masoretischen Punkte angeben.[1])

4) Der Talmud weiß noch nichts von Punktation, setzt vielmehr einen unpunktierten Text voraus und preist es gerade als einen Hauptvorzug des Gesetzes, daß es ohne Vokalbezeichnung geschrieben ist, sodaß die einzelnen Wörter verschiedene Aussprache zulassen. Daher redet der Talmud von einem 49fachen oder gar 70fachen Antlitz des Gesetzes. Bei dem Mangel der Vokale erschien der Text nicht nur zum gottesdienstlichen Gebrauch, sondern auch zu der bei den Talmudisten üblichen gelehrten Beweisführung in der Rechtslehre (Talmud) wie in der Theologie (Kabbala) geeignet.

Die Aussprache des Textes für den gottesdienstlichen Gebrauch stand nämlich traditionell fest (מִקְרָא). Die Gelehrten machten aber durch Änderung der Vokalaussprache noch einen doppelten Gebrauch von dem Texte. Einmal suchten und fanden sie für gewisse Lehrsätze dadurch eine Gedächtnisstütze (אַסְמַכְתָּא) in irgend einem biblischen Texteswort, daß sie die Vokalaussprache, manchmal auch die Konsonanten änderten, um die Stelle zum Merkzeichen (סִימָן) eines Lehrsatzes zu machen. Man gebrauchte dafür die Formel: אַל תִּקְרָא כֵּן אֶלָּא כֵּן, ne legas sic sed sic. Es sind dies nicht, wie man gemeint hat, verschiedene Lesarten: denn manchmal wird gegen allen Sinn und Zusammenhang geändert. Vielmehr hat die Änderung nur den angeführten gelehrten Zweck. — Sodann führten sie auch in Kontroversen wirkliche Beweise aus Schriftstellen, indem sie die Vokalaussprache und scheinbar auch die Orthographie (mit oder ohne ו) änderten. So konnten zwei Lehrer, die entgegengesetzte Ansichten verfochten, sich auf dieselbe Schriftstelle berufen, indem der eine sich an die für den gottesdienstlichen Gebrauch feststehende Aussprache und Orthographie hielt (מִקְרָא), während der andere die übrigens nach bestimmten Schulregeln geschehende Änderung vornahm (מַסֹּרֶת). Von solchen als Entscheidungsgrund geltenden Stellen wird gesagt: יֵשׁ אֵם לְמִקְרָא, יֵשׁ אֵם לְמַסֹּרֶת. Auch dies sind keine kritischen Varianten. Denn die Lesart nach der Masoreth widerspricht meist dem Zusammenhange und ist syntaktisch unmöglich. Es sind vielmehr nur künstlich erzeugte Varianten, indem die Masoreth das betreffende Wort, entkleidet von seinen durch die Tradition festgestellten aber nicht geschriebenen Vokalen und abgesehen von dem Zusammenhange, a priori mit der Vokalaussprache

[1]) z. B. die Septuaginta in Jes. 26, 14.

versieht, welche der Form die geläufigste ist, um ein Argument daraus zu entnehmen.

Dabei gilt z. B. als Regel, daß eine Imperfektform, auch wenn sie nach dem Zusammenhange kein Kal sein kann und in der Mikra nicht als solches gelesen wird, in der Masoreth doch als imperf. kal gelesen wird, wenn sie diese Aussprache zuläßt; z. B. יֵרָאֶה in Ex. 23, 17 liest die Masoreth als יִרְאֶה, oder יֵאָכֵל in Ex. 12, 46 liest sie יֹאכַל. Die Endung ת- gilt, auch wo sie die defektive Schreibung der Pluralendung ist, in der Masoreth als Endung des femin. sing. u. dergl. Es sind also nur Textverdrehungen, die indes ihre bestimmten Regeln hatten und als gültig anerkannt waren, indem man annahm, es liege eine göttliche Absicht zu Grunde, wenn ein Wort defektiv geschrieben war, oder wenn es überhaupt eine andre Vokalaussprache zuließ. Man hegte also die Meinung, Gott habe die Schrift so und nicht anders geschrieben, damit die Talmudisten vermittelst systematischer Textverdrehung ihre Lehrsätze beweisen[1]) könnten. Das war eine Buchstabenidololatrie in höchster Potenz.

Aus diesem gelehrten Gebrauche des Textes geht klar hervor, daß zwar die Vokalaussprache der Worte feststand, daß aber der Text zur Zeit des Talmud, dessen Abfassung sich bis ins 6. Jahrh. n. Chr. hinab erstreckte, unpunktiert war. — Dennoch wollten Rabbinen wie Raschi, auch noch Gesenius, in den im Talmud erwähnten טְעָמִים und פִּסּוּקֵי ט׳ Interpunktions-, Ton- und Vokalzeichen angedeutet finden. Indes sind unter diesen Bezeichnungen nur Sätze und Satzabteilungen zu verstehen. Vergl. Hupfeld, Stud. u. Krit. 1830, S. 554—570.

5) In den Synagogenhandschriften findet sich keine Punktation; ja es gilt als Gesetz, daß sie nicht punktiert sein dürfen. Dies ist ein sicheres Zeichen dafür, daß die Punktation erst der nachtalmudischen Zeit angehört.

6) Hieronymus buchstabiert sehr häufig hebräische Wörter; aber er nennt dabei immer nur Konsonanten und bemerkt mehrmals aus-

---

[1]) Ein Beispiel für diese talmudische Beweisführung ist die eifrig verhandelte Kontroverse, ob die Laubhütten $3^1/_2$ oder $2^1/_2$ Wände haben sollten. Diese Streitfrage ward nun auf Grund der Stelle Lev. 23, 42 ff. folgendermaßen begründet: In dieser Stelle kommt dreimal das Wort סֻכּוֹת vor, und zwar ist es zweimal defective, einmal plene geschrieben. Nun nahm man an, der Plural gelte soviel als 2, es sei aber das erste Wort abzuziehen. Diejenigen, welche sich auf die Mikra beriefen, erhielten also 4 Wände, oder vielmehr $3^1/_2$, da das letzte Wort nur $^1/_2$ galt. Diejenigen, welche sich auf die Masora beriefen, lasen dagegen die defektive Form als סֻכַּת, obschon dies dem Zusammenhange nach unmöglich ist und überhaupt gar kein Wort ist. Bei ihrer Zählung der Worte erhielten sie $3^1/_2 - 1 = 2^1/_2$.

drücklich, daß die Wörter keine Vokale hätten und darum nach Willkür der Leser oder nach dem Zusammenhange oder nach Verschiedenheit der Stellen verschieden ausgesprochen werden könnten; und dann hätten sie auch verschiedene Bedeutung. Daß Hieronymus auch noch keine diakritischen Punkte und kein Dagesch vorfand, zeigen teils ausdrückliche Bemerkungen teils seine häufigen Verwechslungen von שׁ und שׂ. — Manchmal redet er zwar von vocalibus litteris in medio, bezeichnet damit aber, wie aus dem Zusammenhange deutlich hervorgeht, nur die Hauch- und Vokalbuchstaben א, ה, י, ו und ר. Ebenso redet er manchmal von accentus, bezeichnet aber damit keineswegs Lesezeichen, wie noch Gesenius gemeint hat, sondern nur die in der Schrift nicht bezeichnete Betonung oder Aussprache teils ganzer Wörter (Vokalaussprache), teils einzelner Konsonanten. In diesem Sinne wird der Terminus προσῳδία auch von griechischen und lateinischen Grammatikern gebraucht. Von den Vokalen sagt Hieronymus immer nur: lectum oder legitur. Vergl. Hupfeld, Stud. u. Krit. 1830, S. 571—587.

7) Wo ein Keri und Kethib vorkommt, hat das Kethib bekanntlich die Vokale des Keri. Die Punktation hängt also eng mit den kritischen Bemühungen um den ATl. Text zusammen.

8) Die ältesten mit Vokalpunkten versehenen Handschriften, nämlich ein die hinteren Propheten enthaltender Codex vom Jahre 916, der wahrscheinlich der älteste ist, ein anderer mit 2 Büchern der Könige und einem Stück vom 2. Buche Samuels, der schon im Jahre 938 verkauft ward, sowie einige andre, jetzt in St. Petersburg befindliche Handschriften haben eine von der unsrigen abweichende Vokalisation und Accentuation (s. unten B, 4).

Allerdings rühren diese Handschriften von Karaiten, jener jüdischen Sekte her, welche die rabbinische Tradition des Talmud verwirft, sodaß damals bei den orthodoxen Juden unsre Vokalisation schon herrschend sein konnte. In dem ältesten dortigen Masorafragmente ist bemerkt, daß ein Teil der Karaiten in der Krim im Jahre 957 die Vokale und Accente, welche die Schriftgelehrten in Jerusalem festgestellt haben, erhalten haben.

B. Geschichte der Entstehung der Punktation. Es giebt nicht nur eine Geschichte der Vokalzeichen, sondern auch eine Geschichte der Vokalaussprache; denn auch die letztere hat mancherlei Veränderungen erfahren.

Zu Lebzeiten der Sprache gab es keine Vokalpunkte (s. oben). Schon Cappellus fühlte bei der Annahme, daß die Vokalaussprache damals

bereits dieselbe war wie jetzt, daß ein solches Fehlen aller Vokalbezeichnung leicht Undeutlichkeit erregen konnte. Er nahm daher an, die Buchstaben א, ה, ו und י hätten damals als Vokalbezeichnung gedient; sie seien in der alten Schrift viel häufiger geschrieben und erst nach Erfindung der Punktation größtenteils getilgt worden. Gegen diese Ansicht von Cappellus spricht 1), daß ja so nur die langen Vokale hätten bezeichnet werden können, sodaß also die kurzen doch ohne Bezeichnung geblieben wären. 2) spricht dagegen die Thatsache, daß die scriptio defectiva in den älteren Büchern weit häufiger ist als in den späteren nachexilischen.

Andere wie Joh. Dav. Michaelis, Eichhorn, Bertholdt nahmen daher an, die alten Hebräer hätten schon zwar nicht unsre jetzige, aber eine einfachere Vokalpunktation gehabt, nämlich entweder drei Punkte nach dem Muster der arabischen Vokalisation oder (nach der Meinung von Dupuy und Jahn) wenigstens einen diakritischen Punkt nach Art der älteren syrischen und samaritanischen Schrift. Auch Gesenius schwankt zwischen diesen beiden Annahmen; nur daß er den Gebrauch dieser Punkte nicht in die Zeit der Entstehung der ATl. Bücher setzt. Alle diese Gelehrten stützen sich dabei auf die Aussagen des Talmud und Hieronymus, in denen man Spuren des Vorhandenseins von Lesezeichen finden wollte. Daß jene Aussagen mißverstanden sind, vergl. oben A, 4. 6.

1. Alle Ursprachen lauteten zwar anfangs viel vokalreicher, hatten aber längst nicht die große Mannigfaltigkeit von Vokalen, welche sie in ihrer späteren Entwicklung, den Mischsprachen ähnlich, haben. Die einzigen in den Ursprachen vorkommenden Vokale sind a, i, u und die Diphthongen ai und au.

So verhält es sich im ältesten Sanskrit, dem Dewanagari (d. h. Götterschrift); so auch im Äthiopischen und in der assyrischen Keilschrift (z. B. Sanachariba). — In der Schrift nun brauchte das a gar nicht notwendig bezeichnet zu werden, weil in der Regel jeder Konsonant, welcher nicht mit i oder u gesprochen ward, mit a ausgesprochen wurde. Das lange i und u dagegen ward wegen ihrer Verwandtschaft mit den Konsonantenlauten י und ו mit diesen letzteren Buchstaben bezeichnet. So geschieht es im Äthiopischen und im Sanskrit.

Eine Zweideutigkeit der Schrift konnte nun allein dadurch entstehen, daß ein Konsonant nicht mit a gesprochen werden, sondern die vorausgehende Silbe schließen sollte. Diese Zweideutigkeit ist im Sanskrit und im Äthiopischen dadurch gehoben, daß in solchen Fällen über den Konsonanten ein Ruhezeichen gesetzt ward.

Erst später bereicherte sich die Sprache mit neuen Vokalen, namentlich indem aus dem ă die Vokale ĕ und ŏ hervorgingen. Zunächst geschah dies durch unreine Aussprache, dann aber auch

absichtlich zu grammatischen Zwecken, zur weiteren Ausbildung der Flexion u. s. w. Die Bereicherung der Sprache geschah auch dadurch, daß die Diphthongen ai und au in ē und ō zusammengezogen wurden.[1]) In den meisten Sprachen erzeugte dieses Stadium ihrer Entwicklung auch neue Vokalzeichen; so bei den Griechen. In den semitischen Sprachen dagegen geschah dies nicht, indem alle kurzen Vokale als Aushauchungen der Konsonanten betrachtet wurden. Dadurch erst ward die Schrift zweideutig. Aber solange die Sprache lebendig war, konnte diese Zweideutigkeit nicht als ein fühlbarer Mangel gelten, da die Vokale im Semitischen nicht so wichtig sind wie in andern Sprachen. Der Zusammenhang der Rede setzt es in den meisten Fällen außer Zweifel, welche Modifikation des Begriffs und welche Vokalaussprache daher anzuwenden ist. — Auch das Hebräische hatte ursprünglich sicherlich nur jenen einfachen Vokalbestand. Es war also, wenn jede Zweideutigkeit vermieden werden sollte, nur die Bezeichnung des ī und ū durch ִ und ֻ nötig, während alle andern Konsonanten mit kurzem ă gesprochen wurden. Ein langes ā entstand, wenn א und ה ihre Konsonantenkraft verloren; es war also mittelbar durch diese Konsonanten angedeutet. Nur ein Ruhezeichen war nötig, um alle Zweideutigkeit zu vermeiden. Ob die alten Hebräer dieses gehabt haben, wissen wir nicht. Die älteren Schriftsteller verschmähen aber in den meisten Fällen auch jene Bezeichnung von ī und ū. Sie bedienen sich der scriptio defectiva, ohne eine Zweideutigkeit zu befürchten. Erst als seit dem Exil das lebendige hebräische Sprachbewußtsein infolge des Überhandnehmens der aramäischen Sprache immer mehr abhanden kam, wandte man diese einzig vorhandene Bezeichnung der langen Vokale, die scriptio plena, häufiger an.

Im Phönicischen findet sich die scriptio plena selten und nur am Ende des Worts; reichlicher dagegen schon in der Mesainschrift. Hier ist die 1. p. sing. perf. immer durch ־תִּי bezeichnet. Selten aber findet sich die scriptio plena in der Mitte eines Worts. Die langen Vokale ē, ī, ō werden nicht ausgedrückt.

Auch im Hebräischen finden sich die Vokalbuchstaben zuerst am Wortende. Sonst werden sie selten gebraucht, und die defektive Schreibung herrscht vor. Inkonsequenterweise werden aber auch kurze Vokale durch Vokalbuchstaben bezeichnet. Letztere werden dann am Ende und in der Mitte geschrieben, wenn der Vokal wurzelhaft ist.

[1]) Vergl. französische Worte wie mais, chevaux.

Freilich hat sich schon zu Lebzeiten der hebräischen Sprache ihr Vokalbestand bereichert. Namentlich war die Trübung von ă in ĕ und ŏ schon vorgegangen; jedoch war die Vokalaussprache noch die jetzige. Die neu entstandenen Vokale wurden nun in der Schrift nicht bezeichnet. Die Kenntnis der lebenden Muttersprache ersetzte den Mangel der Schrift. Teilweise aber fällt die Ausbildung unsrer jetzigen Vokalaussprache in eine Zeit, als die hebräische Sprache bereits ausgestorben war.

2. Bei der mangelnden Bezeichnung der Vokale war die Möglichkeit einer verschiedenen Aussprache des Textes gegeben. In manchen Gegenden wie bei den hellenistischen Juden lautete sie abweichend von der unsrigen und war eine mehr aramaisierende. Daß die Vokalaussprache noch im 3. Jahrh. v. Chr. mindestens in manchen Gegenden eine einfachere als unsre jetzige war, zeigt die Schreibung der Eigennamen in der Septuaginta. Namentlich war die Kontraktion der Diphthongen ai und au in e und o, die wahrscheinlich auf den Einfluß des Aramäischen zurückzuführen ist, damals noch nicht vollzogen; z. B. עֵילָם in der Septuaginta Αἰλάμ, נְבוֹ Ναβαῦ, תֵּימָן Θαιμάν, גּוֹלָן Γαυλών. Ferner ward statt des Hilfsvokals i in der Regel noch die ältere Aussprache a, seltener e angewendet, z. B. מִדְיָן Μαδιάμ, שַׁמְשׁוֹן Σαμψών, קִדְרוֹן Κέδρων. Auch die Segolatformen haben in der Regel noch in der penult. statt des Segol den früher üblichen a-Laut, der der Pausalform gleicht: Ἄβελ, Ἰάφεθ, Λάμεχ. Ebenso steht statt des schwa mobile noch oft ein kurzes ă, z. B. Σαμουήλ, Ζαβουλών. Die Form ֗ am Anfange wird i gesprochen, z. B. Ἰδουθούν. Alle diese Eigentümlichkeiten kommen noch im Syrischen, teils auch im Arabischen vor. Ferner war die Assimilation der Vokale häufiger als in der masoretischen Aussprache z. B. Σόδομα, Σολομών, Γόμορρα. Die Neigung der Gutturalen zum a-Laut war noch kaum beachtet; daher findet sich auch statt des Pathach furtivum ein kurzes ĕ.

In der Hexapla des Origenes ist die Aussprache ein wenig der späteren accommodiert, namentlich indem als Hilfsvokal häufiger ĕ erscheint. Aus dem Umstande, daß sonst die Aussprache der Septuaginta beibehalten ist, darf man freilich nicht schließen, daß die Aussprache der Juden zur Zeit des Origenes noch von der jetzigen bedeutend verschieden war; im Gegenteil läßt das Verzeichnis des Kanons des Origenes nur auf geringe Verschiedenheiten schließen. — Das Gleiche gilt auch von Hieronymus. Er spricht die hebräischen

Wörter meist ganz so aus, wie die masoretische Punktation sie ausgesprochen haben will. Jedoch kennt er das kurze i̯ und u̯ noch nicht; statt i̯ wird e̯ oder a̯, statt u̯ wird o̯ gesprochen. Diese kurzen Vokale sind also erst nach dem 4. Jahrh. aufgekommen. Dagegen ist die Zusammenziehung der Diphthongen schon üblich. Sonst war damals die Vokalaussprache schon fast unsrer jetzigen gleich. In der Schrift aber war sie gar nicht bezeichnet (§ 122); die Schultradition ersetzte die Vokalbezeichnung.

3. Früher als die Hebräer begannen nun andre semitische Völker auch die Vokale zu bezeichnen. Die Veranlassung dazu gab das Bedürfnis der geläufigen und sicheren Vorlesung heiliger Schriften im Gottesdienste. So haben die Samaritaner in ihrem Pentateuch die einfachste und roheste Andeutung der Vokalaussprache, indem sie über Wörter, welche eine doppelte Aussprache zulassen, falls die seltenere Aussprache geboten war, eine diakritische Linie (Marketono) setzten; z. B. אֵל soll nicht אֵל sondern אֵל, דִּבֶּר in Ex. 5, 3 nicht דִּבָּר sondern דִּבֶּר gelesen werden. Doch wissen wir nicht, wie alt dieser Gebrauch ist.

Bestimmteres wissen wir über die Entstehungsgeschichte der syrischen Punktation. Schon in Handschriften aus dem 6. Jahrh. nämlich findet sich 1. ein diakritischer Punkt, durch dessen obere oder untere Stellung die im Syrischen sonst ganz gleich aussehenden Buchstaben ר und ד unterschieden werden. 2. Es findet sich ein Doppelpunkt über manchen Pluralformen, welche sonst mit Singularformen verwechselt werden könnten. 3. findet sich ein diakritischer Punkt, der zunächst ebenso wie der samaritanische Strich Marketono die seltenere Aussprache von der gewöhnlichen unterscheidet, dann aber auch durch seine obere oder untere Stellung den grammatischen Charakter der Form und in der Regel auch, ja manchmal ausschließlich, die stärkere (a, o, auch au, ai) und die schwächere Vokalaussprache (e, u̯, i̯) bezeichnet. Da schon im 6. Jahrh. von Joseph Huzita eine Schrift über diese Punktation verfaßt ist, so muß sie beträchtlich älter sein. Wahrscheinlich ist sie in der Schule von Edessa, und zwar in ihrer Blütezeit vor dem nestorianischen Streit, also im 4. Jahrh. entstanden. Auch besitzen wir eine syrische Handschrift, die im Jahre 411 in Edessa geschrieben ist; in ihr sind die Vokale bereits durch Punkte bezeichnet.

Vergl. Ewald, Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Litteratur, 1. Teil, Göttingen 1832; Abteilung 3: über das syrische

Punktationssystem nach syrischen Manuskripten, S. 53—156. Merx, gramm. Syriaca, § 9 ff.

Die Araber haben wahrscheinlich noch im Laufe des 7. Jahrh. von den Syrern ihr Punktationssystem entlehnt. Sie blieben aber nicht bei der Setzung der diakritischen Punkte stehen, sondern verwendeten den Punkt geradezu zur Vokalbezeichnung (phonetische Punktation), indem ă durch einen über der Linie, ĕ durch einen unter der Linie und ŏ durch einen in der Mitte der Buchstaben selbst stehenden Punkt bezeichnet wurde. Auch für ī und ū, für ai und au kam die Bezeichnung durch Punkte in Gebrauch. Später traten an die Stelle der Punkte Striche, wie sie in der jetzigen arabischen Schrift noch vorhanden sind.

Aber auch bei den Syrern selbst entwickelte sich allmählich ein rein phonetisches Punktationssystem, indem a durch je einen Punkt über und unter der Linie ◌̈, o durch zwei schräg stehende Punkte über der Linie ◌̇̈, ĕ durch ◌̣ oder ◌̤ bezeichnet ward. Die langen, schon durch ◌ܵ und ◌ܼ bezeichneten Vokale ū und ī behielten den unteren diakritischen Punkt, im Gegensatz zu den Diphthongen au und ai, welche den oberen oder die a-Punkte erhielten. — Wir haben freilich erst aus dem 12. Jahrh. Handschriften mit dieser Punktation; da aber schon in einem Werke des Jakob von Edessa (im 7. Jahrh.) und in zwei Handschriften aus dem 10. Jahrh. die jetzige von den Griechen entlehnte Punktation sich findet, so ist sie jedenfalls älter. Für ihr höheres Alter spricht auch, daß die Nestorianer, welche auch sonst altvaterländische Überlieferungen festgehalten haben, sie in ihren Handschriften anwendeten.

4. Wie die ersten grammatischen Bearbeitungen der hebräischen Sprache im 10. und 11. Jahrh. durch die grammatischen Arbeiten der Araber angeregt und nach ihrem Muster vorgenommen sind, so ist nun auch das hebräische Punktationssystem auf Anregung des syrischen und arabischen ausgebildet worden. In der Bezeichnung der Vokale Chirek durch ◌̣ und Cholem durch ◌̇ tritt noch der diakritische Gegensatz des oberen und unteren Punkts hervor; u ist wie im Arabischen durch einen mittleren Punkt bezeichnet; ◌ֱ (Zere) und ◌ְ (Schwa) ist dasselbe Zeichen, mit welchem im späteren syrischen Punktationssystem ĕ bezeichnet ward. Neu gebildet sind die vier andern Zeichen: ◌ַ ◌ָ ◌ֵ ◌ֹ. — Auf diesen ausländischen Ursprung weisen auch die Namen der Vokale, namentlich die ganz arabischen im Buche Kozri hin: Pathach und Phatcha für a (von der Öffnung

des Mundes), Kasra (d. i. diremtio, Brechung) für e, Damma (Zusammenziehung) für o, ferner Kamuz und Scheber (= Zere).

Die Entstehung und allmähliche Ausbildung dieses komplizierten Punktationssystems fällt in die Zeit *nach* der Aufzeichnung des Talmud und *vor* dem Aufblühen der philologischen Studien bei den Juden im 10. Jahrh. In der That bringen auch die Rabbinen die Punktation in Zusammenhang mit der Aufzeichnung der Überlieferung überhaupt und betrachten sie als eine durch die Zerrüttung der mündlichen Überlieferung infolge der Zerstreuung des Volks veranlaßte traurige Notwendigkeit. Im Jahre 1034 haben die Rabbinen Aharon Ben Ascher und Jakob Ben Naphthali eine Vergleichung des hebräischen Textes in verschiedenen Handschriften angestellt, welche sich nur auf die Vokale und Lesezeichen bezieht. Vor jenen haben R. Saadia Gaon († 942) und Juda Chajjug (um 1040), die sich übrigens noch nicht streng daran binden, Werke über die Punktation geschrieben. Eine ganze Reihe von Gelehrten, die als Vorgänger des genannten Ben Ascher denselben Gegenstand behandelt haben, hat Strack (ein Beitrag zur Geschichte des hebräischen Bibeltextes, Stud. u. Krit. 1875, H. 4) namhaft gemacht. Nach ihm ist das hebräische Punktationssystem zur Zeit Aschers hassaken in der zweiten Hälfte des 8. Jahrh. im wesentlichen abgeschlossen und ziemlich verbreitet gewesen. Vergl. S. Baer und H. L. Strack, die Dikduke hateamim des Ahron, Leipzig 1879. — Die Funde auf der Krim (vergl. § 122, 4) und die in ihnen enthaltenen Nachrichten über den Ursprung der Vokalzeichen haben sich als Fälschungen erwiesen. Die spanischen Rabbinen schreiben die Ausbildung und Feststellung des hebräischen Punktationssystems den Gelehrten der Schule in Tiberias zu. Letztere Stadt war in Palästina nach der Zerstörung Jerusalems Hauptsitz der Schriftgelehrsamkeit. Die dortige Schule bestand bis gegen das 10. Jahrh. hin, und bei ihr ist der syrische Einfluß leicht erklärbar. Dem Muhammedanismus weichend zog sich die jüdische Schriftgelehrsamkeit von Palästina und Babylon später nach Spanien und Nordafrika, dann auch nach Gallien und zuletzt nach Deutschland.

In vielen Petersburger Handschriften wie in cod. 81, welcher Stücke der Chronik und des Psalters enthält, ist neben dem bisher besprochenen noch ein anderes, davon abweichendes Punktationssystem angewendet. Ewald nennt es das assyrische System, unter der Voraussetzung, daß es das in den babylonischen Schulen nach dem

Tode des Juda hakkadoſch in Tiberias in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh., beſonders in Sora, Pumpeditha und Nahardea entſtandene ſei (vergl. Ewald, die aſſyriſch-hebräiſche Punktation, Jahrbücher der bibliſchen Wiſſenſchaft, 1. Jahrb. 1848, S. 160—172). Dieſes Syſtem ſoll von Moſes ben Nakdan herrühren. Andre nennen es das perſiſch-jüdiſche Vokalſyſtem, weil es von den in Perſien wohnenden Juden angewendet ward. — Richtiger iſt es als babyloniſches Punktationsſyſtem zu bezeichnen. Es iſt intereſſant, da es teilweiſe eine andre, mit der der Septuaginta verwandte Vokalausſprache vorausſetzt. Die Vokaliſation iſt eine ſuperlineare; ebenſo ſtehen die Accente mit wenigen Ausnahmen über den Buchſtaben.

Die 6 Vokale der babyloniſchen Vokaliſation ſind: 1. Kamez ◌ָ. 2. Pathach ◌ַ (betont). 3. Zere ◌ֵ. 4. Chirek ◌ִ. 5. Cholem ◌ֹ (wie im Syriſchen). 6. Schurek ◌ֻ. Das Schurek (auch ◌ּו), Chirek und Zere haben alſo mit unſrer gewöhnlichen Punktation das gleiche Zeichen. — Sollen die Vokale kurz geſprochen werden, ſo wird unter die Vokalzeichen eine kleine Linie geſetzt, z. B. ◌ֶ oder ◌ַ u. ſ. w.; nur bei Pathach (= ◌ָ) und bei Cholem giebt es keine ſolche Kürze. Wenn die Vokale in geſchärfter, dageſſierter Silbe (d. h. vor Dageſch) ſtehen, ſo wird eine Linie über die Vokalzeichen geſetzt, z. B. ◌ַ. Segol und Kibbuz kommen nicht vor. — Mit der Ausſprache in der Septuaginta trifft zuſammen, daß die Segolatformen in der penultima das ă, das auch ſonſt für betontes Segol ſteht, betont haben; ſodann daß kein path. furtivum vorkommt. Die Gutturalen werden ſtärker geſprochen.

Das babyloniſche Syſtem beſtand neben unſrem heutigen. Letzteres hat Stade mit Unrecht als einfacher und konſequenter bezeichnet. Im Gegenteil gilt dies Urteil von dem babyloniſchen Syſtem. Allerdings iſt das babyloniſche weniger genau in der Nuancierung der Vokalausſprache. Es iſt aber ein Beweis dafür, daß die Ausſprache in den babyloniſchen Schulen noch in ziemlich ſpäter Zeit von der unſrigen abwich.

Vergl. Ephraim Moſes Pinner, Proſpektus der der Odeſſaer Geſellſchaft für Geſchichte und Altertümer gehörenden älteſten hebräiſchen und rabbiniſchen Manuſkripte, ein Beitrag zur bibliſchen Exegeſe, Odeſſa 1845, 4. Simcha Pinsker, Einleitung in das babyl.-hebr. Punktationsſyſtem, Wien 1863. Herm. Strack, Prophetarum posteriorum codex Babylonicus Petropolitanus, Petropoli 1876; daraus Hoſea und Joel herausgegeben, Petersburg 1875 (geſchrieben im Jahre 916, vergl. § 129, 4).

5. Die Accentuation hängt mit der Vokalisation genau zusammen und ist zugleich mit ihr entstanden. Bei ihr liegt die Entstehung aus der syrischen Accentuation noch offener vor Augen. Auch in der Accentuation weichen die (früher in Odessa, jetzt) in Petersburg befindlichen Codices von der masoretischen Bezeichnung ab. Am bemerkenswertesten ist, daß die einzelnen Verse nach diesen Codices nicht, wie bei uns, mit zweimaliger, sondern nur mit einmaliger Hebung und Senkung der Stimme gesprochen werden.

In Bezug auf die Textkritik folgt aus diesem Paragraphen, daß eine Emendation der Vokal- und Accentpunkte keine Änderung der Textlesart ist, sondern nur eine Abweichung von der durch die Masoreten fixierten jüdisch-traditionellen Aussprache und Auffassung des Textes.

§ 124.

Bezeichnung der Sinnabteilungen.

1. Wortabteilung. Ob die ATl. Schriftsteller schon mit Wortabteilung geschrieben haben, läßt sich mit voller Sicherheit nicht entscheiden. Fehlte sie oder war sie nicht bestimmt bezeichnet, so waren Irrungen leicht möglich. Es ist daher nicht zu verwundern, daß die Septuaginta in der Wortabteilung häufig abweicht.

> Thatsache ist, daß man in einer Zeit, in welcher man schon Wortabteilung kannte, dieselbe vielfach vernachlässigt hat. So ist sie in vielen hebräischen Manuskripten, allerdings nicht in den in den Synagogen gebrauchten, vernachlässigt. Mehr noch ist dies in arabischen Handschriften der Fall.

Die ältesten griechischen, römischen und etruskischen Inschriften scheiden die einzelnen Wörter durch Punkte voneinander. Dasselbe ist auch in den meisten phönicischen Inschriften sowie in der Inschrift Mesas und in der Siloahinschrift (§ 122, 1) der Fall. In der althebräischen Schrift war solche Trennung der einzelnen Wörter fast notwendig. Sie findet sich auch im Äthiopischen und im samaritanischen Pentateuch. — Dagegen findet sich auf dem Stein von Carpentras (§ 122, 3), der aus dem 3. Jahrh. v. Chr. stammt, eine Wortabteilung durch Zwischenräume. Eine Wortabteilung weisen auch die ältesten syrischen Handschriften auf, während sie auf den palmyrenischen Inschriften fehlt.

Der Talmud schreibt für die Synagogenhandschriften eine Wortabteilung durch Zwischenräume vor. Letztere müssen mindestens so groß sein, daß ein kleiner Buchstabe darin Platz finden kann (Trakt. Menachoth 30a). Mit der größten Wahrscheinlichkeit läßt sich annehmen, daß diese Art der Wortabteilnng mit der Ausbildung der Quadratschrift, die ihrem Charakter nach eine Wortabteilung durch Zwischenräume fordert, zusammenhängt. Dafür spricht auch die mit der Ausbildung der Quadratschrift zusammenhängende Entstehung der Finalbuchstaben, welche ohne Zweifel die Wortabteilung durch Zwischenräume voraussetzt. (Unrichtig ist Hupfelds gegenteilige Ansicht, Stud. u. Krit. 1830, S. 264.)

2. Älteste Abschnittsabteilungen. In unsern Bibeln finden sich in den prosaischen Büchern zwei Arten von Absätzen, nämlich Zeilenabsätze und innerhalb der Zeile vorkommende Zwischenräume. In der Masora heißen sie פְּסֻקָא, interstitium, hiatus. Am sorgfältigsten werden dieselben im Pentateuch beobachtet; hier heißen sie פָּרָשָׁה (im Plural פָּרָשִׁיוֹת), Trennungen, Abteilungen. Im Unterschiede von den Sabbathperikopen werden sie „kleine Paraschen" genannt. Es giebt offene (פָּרָשָׁה פְּתוּחָה) und geschlossene Paraschen (פ׳ סְתוּמָה).[1]) Die älteste Gestalt dieser Absätze ist für die offene Parasche ein leerer Raum von drei Buchstaben Weite am Anfange der Zeile (Trakt. Sopherim **1**, 14) und für die geschlossene ein ebenso großer in der Mitte der Zeile. Später erweiterte man diesen Raum auf neun Buchstaben Weite. Die Folge davon war, daß man den Zwischenraum für die geschlossene Parasche oft auch mit auf die neue Zeile sich erstrecken lassen mußte. Dadurch ward aber der Unterschied zwischen der geschlossenen und der offenen Parasche verwischt. Daher verlegte man nun den Raum der offenen Parasche immer an das Ende einer Zeile, und ließ den Text gleich mit dem Anfange der folgenden Zeile beginnen. Fand sich aber auf der vorhergehenden Zeile nicht hinreichend Raum, so ließ man noch eine ganze Zeile leer. In den Synagogenrollen sind diese Absätze, deren es im Pentateuch 669 giebt, durch bloße Zwischenräume bezeichnet. In gemeinen Handschriften und Ausgaben dagegen sind in dieselben die Buchstaben פ und ס gesetzt. Außerdem wird in den letzteren, wenn die Paraschen mit den Sabbathsperikopen zusammentreffen,

[1]) Der synonyme Name פ׳ סְמוּכָה d. h. gestützte, sich anlehnende Parasche beruht auf Mißverstand einer talmudischen Stelle.

ſtatt des einfachen ס und ס ein dreifaches größeres ססס und ססס geſetzt und die offene Paraſche dazu noch durch einen dreifach größeren Zwiſchenraum bezeichnet. — In den Propheten und Hagiographen kommen dieſelben Abſätze, indes ohne Bezeichnung vor. In einer Stelle der Miſchna werden ſie auch Paraſchen genannt. Ebenſo heißen die einzelnen Pſalmen, welche durch Zwiſchenräume voneinander getrennt ſind. Sonſt kommen keine beſondren Benennungen dieſer Abſchnitte in andern Büchern vor.

Durch dieſe älteſten Sinnabteilungen werden die verſchiedenen Materien des Textes und in ein und derſelben Materie die am meiſten hervortretenden logiſchen und rhythmiſchen Einſchnitte bezeichnet, z. B. der Wechſel der Redenden, die Glieder einer Genealogie u. ſ. w.; jenes geſchieht gewöhnlich durch die offenen, dieſes durch die geſchloſſenen Paraſchen. Bei beſonders wichtigen oder heiligen Gegenſtänden werden auch die Untereinſchnitte durch offene Paraſchen bezeichnet. In den poetiſchen Büchern finden ſich meiſtens nur geſchloſſene Paraſchen. — Daß dies die älteſte Sinnabteilung iſt, ergiebt ſich 1) aus der Analogie der älteſten griechiſchen, lateiniſchen und der arabiſchen Manuſkripte; 2) daraus, daß ſchon die Miſchna vorausſetzt, daß dieſelben längſt vorhanden waren und feſtſtanden, ſowie daß die Gemara ſie als unerläßliche Erforderniſſe richtig geſchriebener Manuſkripte bezeichnet und ſie auf Moſe, alſo auf uralte Überlieferung zurückführt. — Ähnlicher Art ſind auch die קְצִין des ſamaritaniſchen Pentateuchs und die älteſten κεφάλαια, capitula, tituli oder breves der alten Verſionen.

Dagegen ſind die capitula des Hieronymus meiſt nur zum exegetiſchen Gebrauche willkürlich aus dem Zuſammenhange ausgehobene Textſtücke von verſchiedenem Umfange; oft enthalten ſie nur einen Vers oder gar einen halben Vers, ſie bedeuten alſo nur ſoviel als locus, Stelle. Ebenſo ſind die περικοπαί und ἀναγνώσματα des Origenes zum homiletiſchen Gebrauche willkürlich ausgehobene Textſtücke. — Jedoch kennt Hieronymus auch die kleinen Paraſchen und nennt ſie ebenfalls capitula. Denn er bemerkt einige Male, daß Anfang und Ende eines Kap. im hebräiſchen Texte nicht mit dem Anfang und Ende in der Septuaginta oder altlateiniſchen Überſetzung zuſammentreffe (Hieronymus zu Micha 6, 9; zu Zeph. 3, 14).

Man citierte dieſe kleinen Abſchnitte nach dem Inhalt, z. B. Paraſche Bileam (Num. 22 ff.), Paraſche rote Kuh (Num. 19). So ſchon Philo und das N. T., z. B. ἐπὶ τοῦ βάτου Mark. 12, 26. ἐν Ἠλίᾳ Röm. 11, 2. Dieſer Art des Citierens folgen dann die

Rabbinen. Auch bei Klassikern kommt sie vor; ebenso bei den Arabern.

3. Ebenfalls sehr alt ist das zeilenweise Absetzen der einzelnen Versglieder in poetischen Schriften oder Stücken, das Schreiben derselben in στίχοι. So kommt auch bereits in den ältesten griechischen und lateinischen Inschriften das Schreiben in versus, κῶλα καὶ κόμματα, membra et caesa vor. Ebenso in den ältesten Handschriften der lateinischen und griechischen Übersetzungen, wie Handschriften und die Angaben des Hieronymus zeigen. Die fünf poetischen Bücher Hiob, Psalmen, Sprüche, Koheleth und Hohelied bezeichnet Epiphanius (de pondd. et mens. IV, p. 162) als στιχήρεις. Diese Schreibweise gebrauchen, heißt στιχηρῶς oder στιχηδὸν γράφειν; die Zählung der Stichen wird στιχομετρία genannt. — Daß diese stichische Schreibweise schon in sehr alter Zeit auch in hebräischen Manuskripten üblich war, ergiebt sich 1) daraus, daß die größeren poetischen Stücke in den historischen Büchern (den Pentateuch eingeschlossen) bis auf den heutigen Tag so geschrieben sind; 2) daraus, daß in den ältesten Handschriften auch die Psalmen, Sprüche und Hiob so geschrieben sind. Der Talmud nennt diese Absätze פְּסוּקִים (von פסק secare), κόμματα (im Trakt. Kidduschin f. 30a ist die Zahl der Pesukim der Psalmen auf 5888 + 8 angegeben[1]). 3) Hieronymus (praefat. ad Jesaj.) bemerkt, daß die stichische Schreibung der Propheten von ihm selbst herrühre, während er zugleich andeutet, daß er die der poetischen Bücher schon vorgefunden habe; und Hesychius bezeichnet die letztere im Gegensatz zu der ersteren als von den Verfassern selbst herrührend. 4) Schon Philo und Josephus vergleichen wie Hieronymus die klassischen Versmaße mit der rhythmischen Form der poetischen Bücher, welche die stichische Schreibweise voraussetzt. 5) Endlich findet sich die stichische Schreibweise in den alten Versionen.

Daß dieselbe in den poetischen Büchern wieder aufgegeben wurde, hat teils in dem Einfluß der späteren Interpunktion, teils in dem Streben nach Raumersparnis seinen Grund, wie u. a. daraus hervorgeht, daß ein Codex die ersten zehn Psalmen stichisch schreibt, die andern dagegen nicht mehr. Die alphabetischen Lieder machen sogar wahrscheinlich, daß diese stichische Schreibweise schon den Verfassern selbst angehört.

---

[1]) Die Zahl der Verse der Psalmen beträgt nur 2527.

4. Es ist streitig, ob auch in den prosaischen Büchern eine äußerlich bezeichnete Satzabteilung oder logische Periodenabteilung schon in der vortalmudischen Zeit vorhanden war. Freilich erwähnt bereits die Mischna פְּסוּקִים im Pentateuch und in den Propheten (Trakt. Megilla c. 4, 4); und die Gemara schreibt die Festsetzung derselben im Pentateuch Mosi zu (Megilla f. 22, a). Diese Pesukim entsprechen unsren heutigen Versen, wie sich deutlich aus mehreren talmudischen Stellen ergiebt, in denen die Zahl derselben für einzelne Abschnitte angegeben wird. Auch die Verszahl ganzer Bücher wird angegeben; z. B. die des Pentateuchs auf 5888. Diese Zahl stimmt freilich nicht ganz mit unsrer jetzigen Verszahl, die 5845 beträgt. Indes der kleine Unterschied von 43 Versen erklärt sich aus der verschiedenen Zählung der Pesukim in den eingeschalteten Liedern und im Dekalog.

Daneben kommt in der Gemara auch noch eine andre Sinnabteilung vor: die טְעָמִים oder פְּסוּקִים oder טְעָמִים פְּסוּקִי, Sätze, Satzabteilungen. Es sind dies zum Zwecke des Schulunterrichts im Gesetz gemachte Leseabteilungen oder auch Satzabteilungen innerhalb der Pesukim (Versglieder).

Soviel also ist sicher: die einzelnen Perioden, welche unsren Versen entsprechen, werden schon in der Zeit des Talmud nach uralter Überlieferung bestimmt voneinander unterschieden. Aber eine andre Frage ist, ob sie auch äußerlich bezeichnet waren, wie es in der Inschrift Mesas durch Striche geschehen ist, oder ob sie nur durch mündliche Tradition fortgepflanzt worden sind. Letzteres ist wahrscheinlicher; denn 1) der Talmud erwähnt auch da, wo er die genauesten Vorschriften über das Abschreiben der Thorah giebt, keine äußere Bezeichnung der Pesukim. 2) Eine solche Bezeichnung kommt auch in den Synagogenhandschriften nicht vor; ja nach Trakt. Sopherim c. 3 darf eine Handschrift, in der die Verse durch Punkte voneinander geschieden sind, nicht beim Vorlesen gebraucht werden. 3) Ausdrücklich wird dagegen im Talmud das Beobachten der Pesukim als eine Kunst, die in den Schulen gelehrt ward, dargestellt. 4) Bei den Talmudisten finden sich Differenzen über die Zahl der Pesukim, welche nur daraus erklärlich sind, daß die Abschnitte nicht bezeichnet waren und daß die Tradition keine ganz konstante war. So wird auch im Trakt. Kidduschin f. 30 bemerkt, man sei jetzt nicht mehr imstande, die überlieferten Angaben über die Zahl der Verse zu kontrollieren, weil man im Verszählen nicht mehr geübt

sei. 5) Die alten Übersetzungen, namentlich die Septuaginta, schwanken in der Versabteilung. 6) Endlich weiß auch Hieronymus noch nichts von einer äußeren Bezeichnung der Verse. — Höchstens können die Pesukim durch kleine, nur wenig hervortretende Zwischenräume bezeichnet gewesen sein.

Auf keinen Fall darf man eine stichenartige Schreibweise annehmen, welche schon der Raum nicht erlaubte. Sie würde die unverbrüchliche Paraschenbezeichnung zerstört haben, hätte auch gegen sich alle orientalische Schreibobservanz und das bestimmte Zeugnis des Hieronymus. Nach letzterem hat erst er selber in den Propheten, in Josua, Esra und der vielen Namen wegen auch in der Chronik die stichenartige Schreibweise eingeführt. Cassiodor giebt als Grund dafür an: propter simplicitatem fratrum. Als Vorbild dienten die Schriften des Demosthenes und Cicero.

Nur der Dekalog war ausnahmsweise in zehn Reihen oder Absätzen, שִׁירִין geschrieben (Targum zu Hohel. 5, 13), die später in geschlossene Paraschen verwandelt wurden.

5. Nachtalmudische größere Sinnabteilungen. Von den kleinen Paraschen sind die sogenannten großen Paraschen d. h. die Sabbathsperikopen aus dem Pentateuch wohl zu unterscheiden. Mit Unrecht hat man dieselben früher allgemein für älter als die kleinen gehalten, bis Hupfeld die Sache ins rechte Licht gestellt hat. Der Talmud erwähnt nämlich diese großen Paraschen noch gar nicht; erst in der Masora geschieht es. Sie werden darum auch in den Synagogenhandschriften nicht bezeichnet. In der talmudischen Zeit bestanden vielmehr die Lesestücke aus dem Pentateuch für Festtage und Sabbathe aus ausgehobenen kleinen Paraschen; von ihnen ist auch die Stelle Apostelgesch. **15**, 21 zu verstehen. Erst später kam in Babylonien die Sitte auf, den ganzen Pentateuch von Anfang bis zu Ende im Laufe eines Jahres durchzulesen. Zu diesem Zweck zerlegte man ihn in 54 Abschnitte, deren Anfänge meist mit einer offenen Parasche, häufig aber auch mit einer geschlossenen und einmal (in Gen. **47**, 28) mit keinem Absatz zusammentreffen. In Palästina dagegen pflegte man den Pentateuch in drei Jahren einmal durchzulesen. Daher zerlegte man ihn in 155 סְדָרִים. Diese Sitte erhielt sich in einzelnen Synagogen bis ins 12. Jahrh., vergl. Strack, Prolegomena critica in V. Test. S. 77.

Die Zerlegung des Pentateuchs in 54 Abschnitte erklärt sich so: das gewöhnliche Jahr von 12 Monaten zu je 29—30 Tagen hatte zwar nur 50 oder 51 Sabbathe; doch ward alle 5—6 Jahre ein Schaltmont

eingefügt, durch welchen das Mondjahr mit dem Sonnenjahre in Übereinstimmung gebracht wurde. In solchem Schaltjahre bedurfte man 54 Abschnitte; in gewöhnlichen Jahren wurden an einigen Sabbathen zwei Paraschen verlesen.

Schon sehr früh pflegte man mit der Verlesung des Gesetzes die einer prophetischen Stelle zu verbinden. Damit ward die gottesdienstliche Versammlung entlassen. Daher schreibt sich der Name solcher Stellen: הַפְטָרָה, missa, dimissio (von פטר im hi. dimisit; vergl. Apostelgesch. **13**, 43 λύειν τὴν συναγωγήν); der Vorleser hieß מַפְטִיר. Das Alter dieser Sitte ist durch Luk. **4**, 16 ff. Apostelgesch. **13**, 15. 27 bezeugt. Aus der ersteren Stelle geht aber hervor, daß es zu Christi Zeit noch keine kirchlich feststehenden Haphtaren gab, sondern daß die Wahl derselben freigegeben war. Dasselbe geht auch aus den Aussagen der älteren Kirchenväter, z. B. Justins des Märtyrers über die jüdischen περικοπαί und aus einigen Andeutungen des Talmud hervor. Schon in der Mischna sind auch bestimmte prophetische Stellen als Haphtaren bezeichnet. Jedoch stimmt die talmudische Anordnung nicht mit der heutigen; auch ist sie bei den deutschen Juden eine andre als bei den portugiesischen. Gleichwohl sind sie ziemlich früh gesetzlich bestimmt worden; sie sind älter als unsere jetzigen Sabbathsparaschen. Bei der Verlesung der prophetischen Abschnitte erhielt sich eben fortwährend der ältere Gebrauch, daß nur ausgehobene Stellen verlesen wurden, während bei der Gesetzesverlesung dieser Brauch nicht festgehalten wurde.

Eine lediglich zu gelehrten Zwecken gemachte Sinneinteilung sind die סְדָרִים, welche Jakob ben Chajim in einer hebräischen Handschrift fand und in die von ihm besorgte, in Venedig 1525.26 erschienene Bombergsche Bibel aufnahm. Das ganze A. T. enthält deren 447.

Unsre Kapiteleinteilung ist christlichen Ursprunges. Sie erscheint zuerst im 13. Jahrh. und ist eine Frucht der Ausarbeitung von Konkordanzen; des Citierens wegen ward solche Einteilung nötig. Die einen schreiben ihre Einführung den Männern zu, welche unter der Leitung des Kardinals Hugo a. Sto. Caro († 1263) eine Konkordanz ausarbeiteten; andre dem Erzbischof von Canterbury Stephan Langton († 1227). Von den Christen nahmen sie auch die Juden an. Zuerst that dies R. Nathan (um 1440) in seiner Konkordanz; ausdrücklich bemerkt er, daß er sie aus der Vulgata genommen habe. In die hebräische Bibel führte sie zuerst Jakob ben Chajim ein.

6. Erst in der nachtalmudischen Periode, aber noch vor Entstehung der Punktation ward es üblich, den Schluß der einzelnen Verse mit dem Soph Pasuk ׃ zu bezeichnen; dieser drang dann auch in die poetischen Bücher ein und verdrängte hier die stichische Schreibweise. Dieses Interpunktionszeichen kommt in den meisten orientalischen Schriftarten sowie in griechischen und lateinischen Handschriften häufig vor. Daß die Einführung des Soph Pasuk jünger ist als der Talmud und als die Abteilung durch Zwischenräume, ist bereits gesagt. Letzteres zeigt sich auch darin, daß die Versabteilung einige Male die alte Sinnabteilung durch Zwischenräume, wo diese offenbar fehlerhaft ist, korrigiert. Dabei ließ man aber doch den Zwischenraum gewissenhaft stehen. Daher schreiben sich die mitten im Verse stehenden Piskas. Dasselbe ergiebt sich auch aus der Verbindung zweier kleiner Paraschen zu einem Verse in Ex. **20**, 17. Deut. **5**, 18. — Andererseits ist aber der Soph Pasuk älter als die Punktation; denn 1) er wird früher erwähnt als diese (Trakt. Sopherim c. **3**, 7). 2) Er wird auch in unpunktierten Handschriften gebraucht (allerdings nicht in Synagogenhandschriften). 3) Bei der Accentuation hat er noch einen ihm entsprechenden Accent zur Gesellschaft erhalten, den Sillnk. 4) Auch in lateinischen, griechischen und syrischen Handschriften heiliger Bücher ist das Interpunktionszeichen älter als die die Modulation beim kirchlichen Vortrag bezeichnenden Accente. 5) Im Dekalog verbindet die Accentuation die vier zu kurzen Verse Ex. **20**, 13—16, sowie Deut. **5**, 17 ff. zu einer rhythmischen Periode mit Überspringung der Versinterpunktion.

Die Numerierung der Verse findet sich zuerst in dem gedruckten Pentateuch von Sabionetti 1557; hier ist der je 5. Vers eines Kapitels numeriert. Alle Verse sind zuerst in der Ausgabe des Athias vom Jahre 1661 numeriert nach dem Vorgange der 7. Vulgataausgabe des Robert Stephanus (1555—58).

Über die mit der Vokalisation gleichzeitig entstandene heutige Accentuation, die sich auf jedes einzelne Wort erstreckt, sei nur bemerkt, daß sie nicht bloße Sinnabteilung ist, sondern auch die Modulation des kirchlichen Vortrags bezeichnet; sie hat also nicht bloß logische, sondern auch rhythmisch-phonetische Bedeutung. Die oberen Accente bezeichnen den Hochton, die unteren den Tiefton. Daher auch ihre Namen טְעָמִים (Sinnzeichen) und נְגִינוֹת (Modulationszeichen). Außerdem wird der Wortton durch die Stellung der Accente

bezeichnet. Überaus genau sind also alle die Momente bezeichnet, welche zum richtigen Vortrag gehören.

Vergl. Hupfeld, das zweifache Grundgesetz des Rhythmus und Accents, oder das Verhältnis des rhythmischen zum logischen Prinzip der menschlichen Sprachmelodie, Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft 1852, S. 153—189.

Abschnitt II.

Der Text selbst.

§ 125.

Früheste Textverderbnisse.

1. Die Möglichkeit von Verderbnissen des ATl. Textes muß von vornherein zugestanden werden, wenn nicht ein fortgehendes Wunder angenommen wird, durch welches diese Schriften dem Schicksale, welchem alle andern menschlichen Schriftwerke im Laufe der Zeit ausgesetzt sind, enthoben worden sein müßten. Da wir zur Voraussetzung eines solchen Wunders durch nichts berechtigt sind, so wird man von vornherein die Möglichkeit voraussetzen, daß an der ursprünglichen Gestalt des Textes, der ja einstmals sogar eine Umwandlung in andre Schriftzeichen erfahren, teils unwillkürlich, teils absichtlich dies und jenes geändert worden ist. Unwillkürlich geschah es durch Irrtum und Nachlässigkeit, indem die Abschreiber Buchstaben miteinander verwechselten, Buchstaben, Wörter oder Sätzchen versetzten oder ausließen, Randbemerkungen in den Text aufnahmen (Glossen) u. dergl. Absichtlich geschah es, indem man den Text durch Korrekturen zu verbessern meinte, welche den Sinn erleichtern, Konstruktionen regelrechter machen, scheinbare Lücken ausfüllen, Gleichförmigkeit herstellen, obscöne Worte verdrängen sollten (vergl. Wellhausen, 4. Ausg. der Einleitung ins A. T. von Bleek, S. 638—641). Auch konnten herrschende dogmatische oder geschichtliche Anschauungen vermeintliche Korrekturen veranlassen. Ja wir dürfen auch die Möglichkeit von bewußten, absichtlichen Text-

änderungen im Interesse eines Standes oder einer Partei, also von tendenziösen Textverfälschungen, nicht von vornherein in Abrede stellen.

Die Anklage, welche die Kirchenväter häufig gegen die Juden erhoben haben, daß sie aus Haß gegen Christum den Text vielfach verfälscht hätten, ist jedoch ebenso grundlos wie die gleiche Anklage der Samaritaner und Muhammedaner gegen die Juden. In der Zeit der Streitigkeiten über die Vorzüglichkeit des hebräischen Textes oder des Textes der Übersetzungen ist diese Anklage z. B. von Vossius, Kennicott u. a. wiederholt worden.

2. Das wirkliche Dasein von Verderbnissen des ATl. Textes ergiebt sich aus dem A. T. selbst. Vor allem sieht man nämlich aus der Vergleichung derjenigen Textstücke, welche an zwei verschiedenen Stellen des A. T. vorkommen, daß man in der Zeit vor der Sammlung der ATl. Schriften sehr frei und ohne skrupulöse Sorgfalt mit dem Texte umging, indem die späteren Schriftsteller frühere Texte in abweichender Gestalt wiedergeben. Dabei sind teils Irrtümer und Versehen im Spiele, teils bewußte und absichtliche Änderungen aller Art, von sinnerleichternden Korrekturen bis zu tendenziösen Änderungen. Freilich soweit diese Versehen und Textänderungen den Verfassern selbst angehören, sind sie eigentlich nicht als Verderbnisse unsres ATl. Textes zu betrachten. Doch kommen von den unwillkürlichen Textverderbnissen, welche diese Parallelstellen aufweisen, gewiß auch viele auf Rechnung der Abschreiber.

Die wichtigsten dieser Parallelstellen sind Ps. **14** und **53**; Ps. **18** und 2. Sam. **22**; Ps. **40** 14 ff. und **70**; Ps. **108** und **57**, 8—12 sowie **60**, 7—14; Ps. **105. 106** und 1. Chron. **16**, 8—33. — Viele Varianten in diesen Psalmtexten sind Abschreibefehler; andre stellen verschiedene Lesarten dar, welche beim gottesdienstlichen Gebrauch des Psalms allmählich sich bildeten.

Fernere Parallelstellen sind: 2. Kön. **18**, 13—**20**, 19 und Jes. **36**—**39**. 2. Kön. **24**, 18—**25**, 30 und Jer. **52** (vergl. Jer. **39**, 1—10). Esr. **2** und Neh. **7**, 6 ff. Auch viele Stellen der Chronik, die mit Abschnitten des Pentateuchs, der Bücher Josua, Samuel und Könige parallel sind, gehören hierher. Endlich Jes. **2**, 1—4 und Mich. **4**, 1—3. — Die in diesen Parallelstellen vorkommenden Varianten sind verhältnismäßig viel zahlreicher und im allgemeinen bedeutender als alle in den hebräischen Manuskripten vorkommenden.

Das wirkliche Dasein von Fehlern im ATl. Texte ergiebt sich aber auch aus der Sinnlosigkeit oder grammatischen oder sachlichen Unstatthaftigkeit mancher Lesarten. So muß z. B. in Gen. **49**, 26

ſtatt הוֹרַי עַד („die Segnungen deines Vaters überſteigen die Segnungen meiner Gebärer d. h. meiner Voreltern bis zur Luſt [Grenze] ewigen Hügel") unſtreitig mit der Septuaginta (ὀρέων μονίμων) der geleſen werden הַרְרֵי עַד („ewige Berge"), vergl. Deut. **33**, 15. Hab. **3**, 6. So finden ſich namentlich in der Chronik anerkanntermaßen eine Reihe von Schreibfehlern, z. B. das ſinnloſe Wort הַבֹּקֶר in 2. Chron. **4**, 3 ſtatt הַפְּקָעִים (Koloquinten), vergl. 1. Kön. **7**, 24. In 2. Chron. **4**, 5 ſteht 3000 ſtatt 2000, vergl. 1. Kön. **7**, 26. In 2. Chron. **6**, 13 ſteht כִּיּוֹר ſtatt עֲמוּד (Kanzel Salomos).

Viele derartige Textfehler hat man aus mißverſtandenen Abbreviaturen oder bei Zahlangaben aus undeutlich gewordenen Zahlzeichen erklären wollen. Namentlich die Zahlangaben der Chronik, welche von denen der Bücher der Könige abweichen, hat man ſo erklären wollen. Das iſt indes unſtatthaft; denn es läßt ſich nicht nachweiſen, daß die alten Hebräer ſchon Abbreviaturen und Zahlzeichen gebraucht haben. Letztere kommen allerdings auf den makkabäiſchen Münzen und den palmyreniſchen Inſchriften vor; aber weder in der Inſchrift Meſas und in der Siloahinſchrift noch in Handſchriften laſſen ſie ſich nachweiſen. Auch ſind die meiſten der ſo erklärten Varianten ohne Zweifel anders zu beurteilen, nämlich als willkürkliche Reduktion zu groß erſcheinender Zahlangaben oder als eine Vergrößerung derſelben; manchmal erklären ſie ſich auch als Textverderbniſſe anderer Art.

3. Auch nachdem die Sammlung der ATl. Schriften ſchon veranſtaltet war, iſt man noch geraume Zeit ziemlich ſorglos mit dem Texte verfahren. Die ſkrupulöſe Genauigkeit und Wachſamkeit über die Erhaltung des überlieferten Textes gehört erſt einer ziemlich ſpäten Zeit an. Namentlich ſolange die eigentlich gelehrte Beſchäftigung mit der Bibel noch nicht erwacht war, als man ſie noch wenig zu theologiſchen und rechtlichen Beweisführungen, ſondern nur als ein Buch für das Leben gebrauchte, deſſen Ausſprüche unmittelbar praktiſch und mit Bezug auf die jedesmaligen Verhältniſſe und Zuſtände der Gegenwart wirkſam ſein ſollten, nahm man ſich noch getroſt die Freiheit, ihr Wort auch mittelſt kleiner Änderungen und Zuſätze dem Verſtändnis des Volks nahe zu bringen und den Verhältniſſen der jedesmaligen Gegenwart beſtimmter anzupaſſen. Die innere Entwicklung und die äußere Geſchichte des Judentums übte alſo auch einen beſtimmenden Einfluß auf die Geſtalt des Bibeltextes aus und führte manche kleine Änderungen desſelben herbei. Davon zeugen beſonders die alten Überſetzungen, namentlich die Septuaginta (§ 133), ſowie die Targumim (§ 137 ff.) und der

samaritanische Pentateuch (s. § 126, 2. 3). Nach ihrer Analogie ist als gewiß anzunehmen, daß es eine Zeit gab, in der auch der hebräische Text selbst ebenso behandelt wurde.

Dies ist der gewiß richtige Grundgedanke der Schrift des Breslauer Rabbinen Abraham Geiger: Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums, Breslau 1857. Jedoch ist Geiger in seiner Untersuchung nicht gründlich genug; er baut auf eine Menge unbewiesener Hypothesen und haltloser kritischer Vermutungen, denen auch Wellhausen zuviel Glauben geschenkt hat. Namentlich ist der Versuch auf S. 72—100, einzelne Textänderungen aus dem 5.—3. Jahrh. v. Chr. nachzuweisen, mißglückt. Mehr Wahrscheinlichkeit haben manche seiner Annahmen über antisadducäische Änderungen infolge der allmählichen Umbildung rechtlicher, geschichtlicher und theologischer Anschauungen aus dem 2. Jahrh. v. Chr. bis zum 2. Jahrh. n. Chr., namentlich soweit sie sich auf die damals noch gar nicht äußerlich bezeichnete Textaussprache beziehen. Diese allmählich zur Herrschaft kommende Abweichung von der früheren Textaussprache ist indes (vergl. § 123, 5) keine eigentliche Textänderung, vergl. Geiger S. 170—199.

Daß Änderungen des masoretischen Textes vor der Zeit seiner definitiven Feststellung und weiteren skrupulös-genauen Fortpflanzung stattgefunden, ist allerdings wahrscheinlich. Ebenso ist wahrscheinlich, daß dieselben nachmals größtenteils wieder beseitigt worden sind, indem man den ursprünglichen Text herstellte; einzelne mögen aber doch dabei stehen geblieben sein. Indes ist ihre Aufzeigung im einzelnen bisher noch nicht möglich gewesen. Wir berücksichtigen daher nur die schon jetzt sicheren Anhaltspunkte.

§ 126.

Verschiedene Textrecensionen. Feststellung des hebräischen Textes.

1. Das erste geschichtliche Zeugnis über die Schicksale des ATl. Textes haben wir an dem samaritanischen Pentateuch.

Wir fassen hier nur den hebräischen Pentateuch der Samaritaner ins Auge. Die in der Pariser und Londoner Polyglotte befindliche Übersetzung desselben in den samaritanischen Dialekt, die nach Winer und Gesenius spätestens dem 2. Jahrh. n. Chr. angehört, sowie die im 11. oder 12. Jahrh. von dem Samaritaner Abu Said angefertigte arabische Übersetzung, die nur teilweise gedruckt ist, sei hier nur erwähnt. Vergl. Winer, de versionis Pentat. Samaritanae indole, Leipzig 1817. Pentateuchus Samaritanus, ad fidem librorum MSorum apud Nablusianos repertorum ed. Jul. Heinr. Petermann, fasc. I. Genesis, Berlin 1872; II. Exodus, 1882. Heidenheim, die samaritanische Penta-

teuchversion der Genesis in hebräischer Quadratschrift. Vor allem Gesenius, de pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate commentatio philol.-crit., Halle 1815, 4.

Der hebräische Text der Samaritaner war lange Zeit nur aus den Citaten des Hieronymus, welcher öfter seine Abweichungen von dem hebräischen Texte anführt, bekannt. Zuerst ward er in der Pariser Polyglotte nach einem von Pietro della Valle 1618 in Damaskus gefundenen Codex unter Aufsicht des Joh. Morinus 1632 abgedruckt. In dogmatischem Interesse wurde dieser Text von Morinus, Cappellus u. a. vor dem masoretischen bevorzugt. Später sind noch 18 Manuskripte gefunden worden. Kennicott hat deren noch 15 vergleichen lassen. Jetzt besitzen wir viele samaritanische Manuskripte, die teilweise beträchtliche Abweichungen aufweisen.

Über den Ursprung dieses Pentateuchs herrschte früher die Meinung, es hätten die Bürger des Zehnstämmereichs ihn bereits bei der Reichsspaltung besessen und ihn fortan als einziges kanonisches Buch bewahrt, während sie die andern prophetischen Schriften ablehnten. Indes die Samaritaner sind nicht identisch mit den Bewohnern des Zehnstämmereichs, sondern sie sind ein aus den Resten derselben und aus Heiden entstandenes Mischvolk, vergl. 2. Kön. 17, 24 ff. Esr. 4, 2. Auch gab es unsern Pentateuch zur Zeit der Reichsspaltung noch nicht.

Eine andre Meinung über den Ursprung des samaritanischen Pentateuchs stützte sich auf eine Nachricht des Josephus (Antiqu. XI, 7. 8). Danach hatte zur Zeit Darius III. Kodomannus (336—330) und Alexanders des Großen ein jüdischer Priester Manasse, der Sohn des Hohenpriesters Johannes und Bruder des Hohenpriesters Jaddus, die Tochter des von Darius nach Samarien gesandten Satrapen Sanaballetes zum Weibe genommen. Als aber Jaddus und das jüdische Volk mit Berufung auf das von Esra erlassene Verbot ausländischer Weiber (Esr. 9) entweder die Niederlegung des Priesteramtes oder die Auflösung der Ehe verlangten, wandte sich Manasse, der keine von beiden Forderungen zu erfüllen gewillt war, an seinen Schwiegervater Sanaballetes. Dieser bestimmte den Manasse, seine Tochter als Frau zu behalten, indem er ihm versprach, daß er für ihn einen dem jerusalemischen ähnlichen Tempel auf dem Garizim erbauen werde. Dieser Tempelbau geschah dann auch mit Genehmigung Alexanders des Großen, den Sanaballetes bei der Belagerung von Tyrus (332) mit einem Heere unterstützte. Manasse, der den Pentateuch mitbrachte, ward nun Hoherpriester auf dem Garizim.

Auch andre Priester und Laien der Juden, welche ausländische Weiber hatten und behalten wollten, wandten sich nach Samaria und fanden bei Sanaballetes freundliche Aufnahme.

Indes leidet diese Nachricht in der vorliegenden Gestalt an Unglaubwürdigkeit. Nämlich schon 100 Jahre früher hat Nehemia (vergl. **13**, 23 ff.) solche verpönte Ehen mit heidnischen Frauen angetroffen und berichtet (V. 28), daß er deshalb einen Sohn des Jojada, des Sohnes des Hohenpriesters Eliasib, als Schwiegersohn des Choroniters[1]) Sanaballetes von sich gejagt habe. Somit besteht hier eine Differenz, indem der ungenannte Vertriebene nach Nehemia ein Sohn Jojadas ist, während Josephus den Manasse, den Bruder des Jaddus, zu einem Enkel des Juda (oder Jojada), des Sohnes Eliasibs, macht. Da nun die Erzählung des Josephus sich ohne Zweifel auf den von Nehemia berichteten Vorgang bezieht, so ergiebt sich, daß Josephus diesen Vorgang um 100 Jahre später ansetzt als Nehemia. Indem Josephus den von Nehemia vertriebenen jüdischen Priester nicht nur für den Begründer der samaritanischen Religionsgemeinde, sondern auch für den Begründer des zur macedonischen Zeit errichteten Garizimtempels hielt, mußte er ihn aus der Zeit des Artaxerxes Longimanus in die des Darius Kodomannus herabrücken. Vergl. Art. Samaritaner in Riehms bibl. Handwörterb.; daselbst auch die Bitte der Samaritaner an Alexander den Gr., er möge ihnen den Tribut in jedem siebenten Jahre erlassen, weil sie in dem Halljahre ihre Felder nicht bestellten (Josephus, Antiqu. XI, 8, 7).

Vielmehr ist anzunehmen, daß die Samaritaner ihren Pentateuch nicht von Palästina, sondern von Ägypten her erhalten haben. Dafür spricht besonders die Verwandtschaft der Beschaffenheit ihres Textes mit dem der Septuaginta zu Grunde liegenden Texte. Nach Ägypten verpflanzte Alexander der Große die von Sanaballetes ihm zugeführten samaritanischen Krieger und siedelte sie als Grenzwächter in der Thebais an (Josephus, Antiqu. XI, 8). Von mehrfachen Deportationen der Samaritaner nach Ägypten zur Zeit der Ptolemäer berichtet Josephus (Antiqu. XII, 1). Vor Ptolemäus Philo-

[1]) Sanaballetes der Choroniter wird in Neh. 2, 10. 19. 4, 1. 3. 6, 1 neben dem Ammoniter Tobia und einem Araber genannt. Diese Zusammenstellung spricht für das moabitische Horonaim als seinen Geburtsort. Doch läßt die Stelle Neh. 4, 2 mehr an eine samaritanische Stadt, nämlich an das damals zu Samaria gehörige Beth Horon denken, s. Art. Horonaim in Riehms bibl. Handwörterb.

metor (181 v. Chr.) verteidigten die Samaritaner in Ägypten in einer Disputation mit den Juden die höhere Würde des Tempels auf dem Garizim und behaupteten, daß man dort Gott anbeten müsse. — Weil bei den ägyptischen Juden damals allein der Pentateuch als kanonisch galt, so übernahmen auch die Samaritaner nur den Pentateuch.

2. Der Text des samaritanischen Pentateuchs ist vokallos und accentlos. Er hat keine Versabteilung, aber eine Wortabteilung durch Punkte. Ferner findet sich in ihm die Linie Marhetono (§ 123, B 3), um die Aussprache, wo sie zweifelhaft ist, anzudeuten; ebenso die von unsren kleinen Paraschen abweichenden קְצִיר (§ 124, 2). Er weicht von dem masoretischen Texte in etwa 2000 Lesarten ab. Unter denselben hat Gesenius indes nur wenige gefunden, in denen die Lesart des samaritanischen Pentateuchs kritische Beachtung verdient; und auch die wenigen, welche Gesenius u. a. für ursprünglich halten, sind fast alle nicht ursprünglich. — Die meisten Abweichungen bestehen in folgendem:

1) Entweder sind es samaritanische Idiotismen und orthographische Fehler, besonders Verwechslung der Hauchbuchstaben, entstanden aus der den Samaritanern eignen schlechten Aussprache derselben.

2) Oder es sind grammatische Korrekturen, erleichternde und erklärende Veränderungen und Zusätze, um sprachliche oder sachliche, wirkliche oder scheinbare Schwierigkeiten zu beseitigen.

3) Oder auch sind es Zusätze und Änderungen nach Parallelstellen; namentlich ist die Geschichtserzählung im Exodus aus dem Deuteronomium bereichert.

4) Sodann finden sich systematische Änderungen nach einem chronologischen, historischen und genealogischen System. So sind namentlich die Zahlangaben über das Alter der Patriarchen vielfach geändert: in Gen. **5** bei Jered, Methuschelach und Lamech, in Gen. **11**[1])

---

[1]) In Gen. **11** müssen die Patriarchen bis auf Nahor (exclus.) immer über 100 Jahre alt sein, ehe ihnen der erste Sohn geboren wird. Daher werden zu der im hebräischen Texte angegebenen Zahl der Jahre des betreffenden Patriarchen bei der Zeugung seines Erstgeborenen immer 100 Jahre zugezählt; diese 100 Jahre werden dann freilich hernach wieder von dem übrigen Lebensalter in Abzug gebracht. Dabei ist es darauf abgesehen, für die Zeit von Adam bis zur Flut im ganzen 1307 (statt 1656) Jahre und für die Periode von der Flut bis zu Abrahams Einwanderung in Kanaan 1015 (statt 365)

bei allen Patriarchen. Es ist streitig, ob nicht in einzelnen Fällen die Zahlangaben des samaritanischen Pentateuchs die ursprünglichen sind.

5) Korrekturen nach der herrschenden jüdischen Theologie, namentlich Milderung der Anthropomorphismen und Anthropopathismen. Überhaupt findet sich eine Vergeistigung der zu sinnlich erscheinenden Ausdrücke. So steht, wo Gott als der Erscheinende genannt ist, dafür im samaritanischen Pentateuch immer der Engel Gottes. Ferner sind obscön klingende Ausdrücke durch Einführung von Euphemismen geändert u. dergl.

6) Endlich enthält der Text Glossen oder Änderungen im samaritanischen Interesse; z. B. in Deut. **27**, 4 ist statt des Berges Ebal der Garizim genannt. Oder in Deut. **11**, 29 ist hinzugefügt: „gegenüber Sichem", damit unter dem Berge, von welchem aus der Segen gesprochen werden sollte, kein anderer Berg Garizim verstanden werden könnte.

3. Der kritische Wert dieser Textrecension ist somit äußerst gering. Aber für die Textgeschichte ist sie doch von Wichtigkeit. Aus der zuletzt angeführten Klasse von Varianten lernt man freilich die Samaritaner als Textverfälscher kennen. Ebenso sind die zuerst angeführten Varianten von keinem Belang. Bedeutender dagegen sind schon die unter Nr. 2) und 3) angegebenen, weil teils dieselben,

---

Jahre herauszubekommen. In Ex. **12**, 40 sind die 430 Jahre des Aufenthalts Israels in Ägypten nicht wie im hebräischen Texte als Wohnzeit der Söhne Israels in Ägypten, sondern als Wohnzeit der Söhne Israels und ihrer Väter in Ägypten bezeichnet, sodaß die 430 Jahre bis auf Abrahams Wanderung nach Ägypten (Gen. **12**) zurückgehen, und die Zeit des Aufenthalts in Ägypten auf die Hälfte zusammenschrumpft. Der Grund der Reduktion derselben auf die Hälfte liegt darin, daß in Ex. **6**, 16 ff. nur 4 Generationen für den ganzen Zeitraum angegeben werden, und zwar mit Angabe des Alters. Rechnet man nun diese Altersangaben zusammen, nämlich Levi 137 Jahre, Kehath 130, Amram 137 und Mose 80 Jahre, so erhält man allerdings 484 Jahre. Aber davon muß ein beträchtlicher Teil abgerechnet werden, da Levi zur Zeit der Einwanderung in Ägypten schon nicht mehr jung war, und da die Väter und Söhne natürlich einen großen Teil der angegebenen Jahre noch zusammen lebten. Es fehlte daher viel, daß die Zahl 430 herauskam. Darum nahm man an, diese Zahl müsse von Abraham an gerechnet sein. Rechnete man nun die 25 Jahre von Abrahams Zug nach Kanaan bis Isaaks Geburt, die 60 Jahre von Isaaks bis Jakobs Geburt, die 130 Jahre von da bis zum Einzug nach Ägypten, so erhielt man 215 Jahre und für den Aufenthalt in Ägypten blieben noch 215, die man mit jenen 4 Geschlechtern ausfüllen konnte.

teils ähnliche Varianten auch in den alten Übersetzungen, namentlich in der Septuaginta und in den Targumim vorkommen. Daraus geht hervor, daß es in den letzten vier Jahrhunderten üblich war, den Text in ziemlich freier Weise zu bearbeiten, indem man das Verständnis desselben zu erleichtern, Schwierigkeiten zu beseitigen und ihn durch Zusätze zu erweitern strebte. Noch wichtiger aber sind die unter Nr. 4) und 5) angeführten Varianten, weil ebenfalls teils dieselben, teils ganz analoge Varianten in der Septuaginta und in den Targumim vorkommen. Man ersieht daraus, daß die Bearbeitung des Textes, welche man sich erlaubte, unter dem bestimmenden Einflusse der herrschenden dogmatischen und geschichtlichen Anschauungen stand.

So hat die Setzung des Engels Gottes statt Gottes selbst ihre Analogie darin, daß die Targumim den Namen Gottes oder die Schechina erscheinen lassen, wo im hebräischen Texte von einer Erscheinung Gottes die Rede ist. Die Milderung der Anthropomorphismen und -pathismen, die Verallgemeinerung sinnlicher Ausdrücke, die Einführung von Euphemismen kommen in allen alten, von Juden herrührenden Versionen vor. Änderungen der Altersangaben der Patriarchen finden sich bei Gen. **11** und mehr noch bei Gen. **5** in der Septuaginta, in welcher ein anderes System der Zahlen herrscht, das im einzelnen vom samaritanischen Texte beeinflußt ist. Die angeführte Berechnung des Aufenthalts Israels in Ägypten (s. oben 4) Anm.) findet sich nicht nur ebenso in der Septuaginta und in Gal. **3**, 17, sondern ist auch die traditionelle Ansicht der Synagoge.

Mit dem Texte der Septuaginta ist übrigens der des samaritanischen Pentateuchs näher verwandt. In mehr als 1000 Lesarten stimmen sie gegen den masoretischen Text miteinander überein; teilweise auch in Kleinigkeiten, wie in der Auslassung oder Hinzufügung eines ו, in kleinen Zusätzen, in Sinnerleichterungen u. s. w. Dieses Zusammentreffen ist wie erwähnt in befriedigender Weise nur zu erklären durch die Annahme, daß die Samaritaner ihren Pentateuch von den ägyptischen Juden erhalten haben, sodaß er also eine ägyptisch-alexandrinische Textrecension enthält, die dann von den Samaritanern wenig, von den ägyptischen Juden in stärkerer Weise weiter bearbeitet wurde. Diese Recension, die der Zeit vor dem Stadium offizieller Korrektur angehört, kann im einzelnen recht wohl den ursprünglicheren Text erhalten haben.[1])

[1]) Über den Text der Versionen s. in § 132 ff.

In Palästina, besonders in Jerusalem, war gewiß der Textbearbeitung weniger Spielraum gestattet, und jedenfalls mußte es hier leichter sein, die späteren Zusätze und Änderungen wieder aus dem Texte zu entfernen. Auch gab es im letzten Jahrh. v. Chr. in Jerusalem schon Schulen, in denen die Ausbildung der jüdischen Theologie und Rechtslehre begann. Dieser Umstand, sowie die immer mehr wachsende Heilighaltung des Bibeltextes führten hier gewiß schon im 1. Jahrh. v. Chr., wenn nicht schon früher, zu einer Fixierung und Kontrollierung des Textes, die mit der Entwicklung der jüdischen Schulgelehrsamkeit immer genauer und strenger werden mußte. Letztere hatte nach der Zerstörung Jerusalems ihre Hauptsitze in Tiberias, Jabne, Zipphoria, Lydda und Cäsarea, und seit der Mitte des 2. Jahrh. in den babylonischen Städten Sora, Pumpeditha und Nahardea. Schon zu Christi Zeit hatte der ATl. Text ohne Zweifel im wesentlichen dieselbe Gestalt, die er jetzt hat. Der hebräische Text, den Origenes für seine Hexapla gebrauchte, und noch mehr der Text des Hieronymus, welcher sich palästinensischer Lehrer und Handschriften bediente, entspricht mit sehr wenigen und geringfügigen Ausnahmen vollkommen dem unpunktierten Texte, den wir noch besitzen. Man darf sagen, daß kein zweites Schriftwerk im allgemeinen so treu erhalten worden ist wie der Text des A. T. von der jüdischen Synagoge.

§ 127.

Vortalmudische Textkritik.

Verhalten der Talmudisten zu dem überlieferten Texte.

Der älteste Teil des Talmud ist die sogenannte Mischna[1]) d. i. δευτέρωσις. Sie rührt von den רַבָּנִים her und hat bei den Juden Gesetzeskraft. Sie ist der Grundtext der in der sogenannten Gemara in der Form von Disputationen gegebenen Erläuterungen und hat ihren Abschluß schon durch Rabbi Juda hakkadosch (auch Hannasi genannt) um 220 n. Chr. erhalten. Dagegen hat die jerusalemische und die babylonische Gemara erst im 6. Jahrh. n. Chr. ihren Abschluß gefunden. Vergl. H. Strack, prolegomena critica in Vet. T., Lipsiae 1873.

---

[1]) Das talmudische Verbum שנה bedeutet so viel als למד, 1. lehren, 2. lernen.

Im Talmud sind uns nun Nachrichten über frühere kritische Bemühungen um den ATl. Text gegeben, von denen die Talmudisten aus älterer Überlieferung Kunde haben. Sie werden teils auf Mose zurückgeführt, הֲלָכָה לְמֹשֶׁה מִסִּינַי (traditio Mosis de monte Sinai), teils auf frühere Grammatiker, die סוֹפְרִים[1]) oder רִאשׁוֹנִים. Den wahren Sinn mancher im Text selbst angebrachter kritischer Zeichen kennen die Talmudisten selber nicht mehr. Daher müssen die Überlieferungen schon damals sehr alt gewesen und auch, als man sie nicht mehr verstand, mit großer Skrupulosität fortgepflanzt worden sein. Diese Spuren vortalmudischer Textkritik bestehen in folgendem:

1) In der jerusalemischen Gemara (Trakt. Taanith f. 68 c. 1; vergl. Trakt. Sopherim VI, 4) findet sich die Nachricht: „Drei Bücher (des Pentateuchs) fand man im Tempelvorhofe, das Buch מְעוֹן, das Buch זַעֲטוּטֵי und das Buch הֵיא; in einem fanden sie geschrieben מְעוֹן אֱלֹהֵי קֶדֶם (Deut. **33**, 27), und in zweien war geschrieben מְעוֹנָה א״, und man bestätigte die zwei und verwarf das eine; in einem fanden sie geschrieben וַיִּשְׁלַח אֶת־זַעֲטוּטֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (die Maguaten Israels Ex. **24**, 5), und in zweien war אֶת־נַעֲרֵי geschrieben, und man bestätigte die zwei und verwarf das eine; in einem fanden sie geschrieben neun הֵיא, und in zweien waren geschrieben eilf הֵיא, und man bestätigte die zwei, und verwarf das eine.“ Man dürfte kein Recht haben, die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht zu verdächtigen. Vielmehr enthält sie eine alte Überlieferung darüber, wie sorgfältig man bei der Feststellung des Textes verfuhr, indem man drei besonders genau geschriebene Tempelexemplare verglich und bei Abweichungen derselben voneinander selbst in geringfügigen Dingen diejenige Lesart recipierte, für welche 2 gegen 1 zeugten.

Eine ausführliche Erläuterung der Stelle und die darauf gegründeten weiteren Folgerungen s. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel, S. 232—251. Herzfeld, Geschichte Jisraels II, S. 548.

2) Eine ähnliche Stelle findet sich im Traktat Nedarim der babylonischen Gemara (f. 37b. 38a). Hier wird als Überlieferung des Mose vom Sinai angeführt: „die Lesung der Sopherim נִקְרָא סוֹפְרִים, und die Beseitigung der Sopherim עִטּוּר ס׳, ferner das Gelesene und nicht Geschriebene, קְרִי וְלֹא כְתִיב, sowie das Geschriebene und nicht

[1]) Hier bedeutet סוֹפֵר nicht, wie in den jüngeren ATl. Büchern, Gesetzeskundiger, sondern soviel als Grammatiker.

Gelesene כְּתִיב וְלֹא קְרִי. Die Lesung der Sopherim ist אֶרֶץ, אֶרֶץ, שָׁמַיִם, מִצְרַיִם." Diese Nachricht ist für glaubwürdig zu halten. Das מְקֹרָא סְ bezieht sich freilich nur auf die Aussprache. Es wird damit nur als uralte Überlieferung geltend gemacht, daß z. B. nicht שָׁמִים, sondern שָׁמַיִם gelesen werde. — Wichtiger ist das Ittur Sopherim. Als Beseitigung der Sopherim wird die Weglassung eines ו in folgenden fünf Stellen angeführt: Gen. **18**, 5. **24**, 55. Num. **31**, 2 (schwerlich ist Num. **12**, 14 gemeint; hier steht ו in unserem Texte), Ps. **36**, 7. **68**, 26. Und in der That ist das Ittur Sopherim eine überlieferte Textemendation. Denn an mehreren dieser Stellen, an denen nach demselben das ו wegbleiben soll, haben es die alten Versionen sowie der samaritanische Pentateuch; daraus folgt, daß es wirklich in alter Zeit in einzelnen Manuskripten stand, wie man es denn auch eigentlich erwartet.[1]) — Sodann werden sieben Stellen angeführt, in denen ein Wort gelesen wird, aber nicht geschrieben ist, nämlich Ruth **2**, 11. **3**, 5. 17. 2. Sam. **8**, 3. **16**, 23. Jer. **31**, 38. **50**, 29. Strack (proleg. p. 85) fügt noch folgende fünf Stellen hinzu: Ruth **3**, 12. 2. Kön. **5**, 18. Jer. **32**, 11. **51**, 3. Ez. **48**, 16. — Endlich steht in fünf Stellen ein Wort geschrieben, wird indes nicht gelesen: Ruth **3**, 12. 2. Kön. **5**, 18. Jer. **32**, 11. **51**, 3. Ez. **48**, 16. Strack (proleg. p. 86) fügt noch hinzu: 2. Sam. **13**, 33. **15**, 21. Jer. **38**, 16. **39**, 12. Alle diese angegebenen, auf das Keri oder Kethib bezüglichen Stellen sind auch von den Masoreten notiert worden. Es sind ohne Zweifel uralte Varianten. Zur Zeit des Talmud waren sie aber noch nicht am Rande des Textes notiert oder durch einen leeren Raum bemerklich gemacht. Vergl. Strack, proleg. p. 80 ff. Abr. Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel u. s. w., S. 251—257.

3) Ferner erwähnt der Talmud zuweilen verschiedene Lesarten, von den Masoreten קְרִי וּכְתִיב genannt; z. B. in Trakt. Sota V, 5 zu Hiob **13**, 15, oder in Trakt. Joma **21**, 2: in Hagg. **1**, 8 steht ואכבד, es wird aber gelesen: וְאֶכָּבְדָה. Auch das Keri perpetuum אדני oder אלהים statt יהוה ist schon vortalmudischer Überlieferung, wie die Septuaginta beweist, vergl. Trakt. Pesachim f. 50, 1. Kidduschin f. 71. In früherer Zeit ward dafür aber auch wie bei

---

[1]) Strack (proleg. p. 86) erklärt das Ittur Sopherim mit Buxtorf wesentlich für ein Keri und nicht Kethib. Man lese es oftmals, es sei aber nicht zu schreiben. Vergl. Wähner, antiqu. Ebraeorum I, p. 107 ff.

den Samaritanern entweder הַשֵּׁם gesagt oder die Worte יְהֹ und יהוה wurden ganz verschluckt, indem man sie mit dem vorhergehenden Worte so zusammensprach, daß der Gottesname kaum hörbar war, vergl. Geiger a. a. O. S. 261 ff.

4) Andre Spuren vortalmudischer Textkritik ergeben sich aus dem A. T. selber. Die Talmudisten fanden schon gewisse kritische Zeichen im ATl. Text notiert und pflanzten dieselben, ohne sie zu verstehen, auf das skrupulöseste fort. Dahin gehören vor allem die puncta extraordinaria teils über einzelnen Buchstaben, teils über ganzen Wörtern. Von ihnen sagt die Masora: נְקוּד עַל mit Nennung des betreffenden Buchstabens. Im Trakt. Sopherim **6**, 3 sind sechs Stellen aufgezählt, an denen sie vorkommen; dagegen fünfzehn in der Masora, darunter zehn im Pentateuch. Diese Punkte sind Zeichen, daß der betreffende Buchstabe oder das Wort gestrichen werden soll. Durch Setzung jener Punkte vermied man das Ausstreichen oder Radieren. Ihre Bedeutung hat zuerst Huepeden entdeckt („Neue wahrscheinliche Mutmaßungen von der wahren Ursache und Bedeutung der außerordentlichen Punkte," Hannover 1751). Er wies nach, daß auch in alten lateinischen, griechischen u. a. Handschriften dieselben Zeichen mit dieser Bedeutung vorkommen, und daß in den alten Versionen und im samaritanischen Pentateuch mehrere der durch diese Punkte angedeuteten Korrekturen wirklich vorgenommen sind.

Gesenius hat dann weiter gefunden, daß auch in samaritanischen Handschriften die Unechtheit einzelner Worte oder Buchstaben durch solche Punkte bezeichnet wird. — Schon Hieronymus führt mehrere der betreffenden Stellen an. Aber seine jüdischen Lehrer wissen ebensowenig wie die Talmudisten, was die Punkte bedeuten. In Gen. **19**, 33 z. B. steht in בְּקוּמָהּ ein Punkt über dem וּ; derselbe bedeutet, daß das Wort defektiv geschrieben werden soll, da es auch in V. 35 defektiv geschrieben ist. Hieronymus dagegen bemerkt, der Punkt sei beigesetzt, quasi incredibile et quod rerum natura non capiat, coire quempiam nescientem. Die Talmudisten freilich sagen (Trakt. Nasir f. 23a): es solle angedeutet werden, daß Loth es nicht gemerkt habe, als seine Tochter sich zu ihm gelegt, daß er es aber gemerkt habe, als sie aufgestanden sei. — In Gen. **18**, 9: וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו ist der Punkt an eine falsche Stelle geraten. Man soll lesen: וַיֹּאמֶר לוֹ, weil hernach der Singular folgt und weil אמר häufiger mit לְ konstruiert wird, obschon die Konstruktion mit אֶל gleich hernach wieder vorkommt. — In Gen. **33**, 4 steht וַיִּשָּׁקֵהוּ. Hier finden es die alten Kritiker unglaublich, daß Esau den Jakob geküßt habe; sie wollen dafür lesen: וַיִּשְׁכְּחֵהוּ, „und er biß ihn in den Hals, und sie weinten". Das Targum Jonathan erklärt, Esau habe wegen

Zahnschmerz und Jakob wegen Halsschmerz geweint. — Die andern Stellen sind: Gen. **16**, 5. **37**, 12. Num. **3**, 39. **9**, 10. **21**, 30 (אֲשֶׁר, der Samar. liest אֵשׁ). **29**, 15. Deut. **29**, 28. 2. Sam. **19**, 20. Jes. **44**, 9. Ez. **41**, 20. **46**, 22. Endlich Ps. **27**, 13; hier wird das punktierte Wort לוּלֵא mit Ausnahme des Targum von keinem Übersetzer ausgedrückt.

5) Zu den kritischen Zeichen, welche die Talmudisten schon im Texte vorfanden, gehören auch die außerordentlichen Buchstaben. Diese sind folgende:

a) die literae suspensae (תְּלוּיוֹת); sie sind ein Zeichen dafür, daß der Buchstabe nicht ursprünglich ist. So ist in Richt. **18**, 30 מֹשֶׁה statt מְנֹשֶׁה zu lesen. Das נ ist nur eingeschaltet, um Mose nicht zu kompromittieren, vergl. § 35, II, 1). Alte Handschriften der Septuaginta und Vulgata lesen hier מֹשֶׁה; die andern Übersetzer allerdings Manasse. — In Hiob **38**, 13. 15 schwebt das ע in רְשָׁעִים. Nach dem Talmud soll רָשִׁים = רָאשִׁים in der Doppelbedeutung „Häupter" und „Arme" gelesen werden, eine Lesart, von der die alten Übersetzungen keine Spur aufweisen. — In Ps. **80**, 14 soll מִיָּעַר nach dem Talmud מִיְּאֹר „aus dem Flusse" gelesen werden; nach einer andern Stelle des Talmud dagegen ist dies ע der mittelste Buchstabe des Psalmbuches, und ist daher durch seine schwebende Stellung hervorgehoben, vergl. Geiger a. a. O. S. 257—259.

b) In Num. **25**, 12 findet sich ein ו abscissum, nämlich שָׁלוֹם. Es ist dies eine grammatisch erleichternde Korrektur; das Wort soll שָׁלֵים gelesen werden. Der Talmud dagegen meint, das Zeichen deute an, daß die Priester keinen Leibesfehler haben dürften.

c) Ein ם im Kontext oder ein מ am Ende. In Jes. **9**, 6 steht לְסַרְבֵּה. In Neh. **2**, 13: הֵמ פְּרוּצִים. Beides ist eine Variante in der Wortabteilung: לָם רַבָּה und הַמַּפְרִיצִים. Auch finden sich beide Lesarten bereits in der Septuaginta.

Der Talmud meint freilich zu Neh. 2, 13: in der nachexilischen Zeit sei das Volk Israel zerrissen gewesen, aber in der messianischen Zeit würde es wieder ein geschlossenes Ganze. Christliche Ausleger haben gar in dem geschlossenen ם in Jes. 9, 6 eine Hindeutung auf den geschlossenen Leib der Jungfrau finden wollen.

Anderer Art ist das nun inversum vor Num. **10**, 35 und nach Num. **10**, 36. In vielen Ausgaben steht beide Male ׃; aber die richtige Lesart ist ׃ ׃. Der Talmud hat gewiß recht, wenn er es für ein Parenthesenzeichen erklärt, welches andeutet, daß die betreffenden Worte in Übersetzungen nicht mitübersetzt, sondern hebräisch geschrieben werden sollen.

d) Auch die literae minusculae, die im Talmud übrigens noch nicht erwähnt werden, sind wahrscheinlich Zeichen dafür, daß der betreffende Buchstabe zu streichen sei. So ist es wenigstens in Gen. **2**, 4 der Fall; statt בְּהִבָּרְאָם soll das Kal בְּבָרְאָם gelesen werden. Von andern kleinen Buchstaben ist noch nicht nachgewiesen, ob sie diese oder eine andre Bedeutung haben.

6) Wie genau man schon in der vortalmudischen Zeit die Integrität des Textes überwachte, zeigen die talmudischen Nachrichten über die von den älteren Sopherim veranstalteten Zählungen der Verse, Wörter und Buchstaben der einzelnen ATl. Bücher und die damit zusammenhängenden Zählungen der defektiven und der vollen Schreibung einzelner Wörter. Der Talmud (Trakt. Kidduschin f. 30[a]) erklärt auch den Namen der Sopherim aus dieser ihrer Thätigkeit und bemerkt, daß man jetzt nicht mehr imstande sei, die defective und die plene geschriebenen Wörter genau zu bestimmen. Der Grund für diese Schwierigkeit lag wohl darin, daß damals die Varianten ganz sichere Zählungen unmöglich machten. — Ein Denkmal dieser Zählungen sind die literae maiusculae, die freilich noch nicht im Talmud, sondern erst in dem späteren Traktat Sopherim erwähnt werden. Wo dieselben nicht wie am Anfange der Bücher kalligraphische Bedeutung haben, beziehen sie sich auf irgend etwas mit jenen Zählungen Zusammenhängendes. Namentlich ist damit der mittelste Buchstabe oder der mittelste Vers eines Buches bezeichnet. So ist das große ו in Lev. **11**, 42 der mittelste Buchstabe des Pentateuchs. Der mittelste Vers des Pentateuchs ist durch das große נ in Lev. **13**, 33 bezeichnet; und das mittelste Wort desselben, דרש דרש in Lev. **10**, 16 wird dadurch ausgezeichnet, daß eine neue Zeile damit begonnen wird. Das schwebende י in Ps. **80**, 14 ist der mittelste Buchstabe der Psalmen (s. o. 4[a]); und Ps. **78**, 38 ist der mittelste Vers im Psalmbuche.

7) Die Talmudisten selbst halten sich zu einer kritischen Bearbeitung des Textes nicht für befugt; sie wollen den Text nur genau so, wie er ihnen überliefert ist, verbunden mit den mündlichen Traditionen darüber weiter überliefern. Diese mündlichen Traditionen, also namentlich auch die Keris, sind für sie auch geheiligte Autoritäten; daher gebrauchen sie auch dieselben zur Begründung ihrer juristischen und theologischen Entscheidungen. Mit welcher Sorgfalt man den überlieferten Text bis ins kleinste hinein treu zu bewahren suchte, zeigen die graphischen Vorschriften des Talmuds. Namentlich

wird auch vor Verwechslung von Buchstaben, deren Laut oder Zeichen einander ähnlich sind, ferner vor gekrümmten Buchstaben, vor der Vertauschung von Finalbuchstaben mit andern, vor Verwandlung offener Paraschen in geschlossene u. dergl. gewarnt (Trakt. Schabbath f. 103b). — Über die vermeintlichen kritischen Änderungen der Talmudisten s. § 123, A 4.

Nur bei einer Klasse von Keris läßt sich die Entstehung in der talmudischen Periode selbst nachweisen, nämlich bei den euphemistischen Keris. Zwar noch die Mischna (Megilla f. 25b) sagt: „wer in betreff der Scham (d. h. wenn von ihr die Rede ist) mildert (d. h. Euphemismen gebraucht), den heißt man schweigen"; sie duldet also den Gebrauch von Euphemismen noch nicht. Dagegen sagt die Gemara zu diesem Stücke: omnes voces, quae scriptae sunt in lege in turpitudinem, leguntur in laudem, und es werden dann beispielsweise die Wörter angeführt, die man mit andren, ebenfalls angegebenen vertauschen soll. Vergl. Geiger a. a. O. S. 385 ff. Doch werden diese euphemistischen Keris wie alle andern nicht im Texte bemerkt, sondern nur durch mündliche Überlieferung fortgepflanzt. — Die Zählungen setzten die Talmudisten fort, indem sie z. B. zählten, wie oft ein Wort in einem Abschnitt oder in einer Schrift oder im ganzen A. T. vorkomme. So machten sie den Anfang zu einer Konkordanz; später ist daraus die Masora entstanden.

§ 128.

Die Masora.

1. Nach dem Abschluß des Talmud und der Ausbildung der jüdischen Theologie warf sich die jüdische Gelehrsamkeit auf lexikalische und kritische Untersuchungen des ATl. Textes. Diese Arbeiten haben noch in den palästinensischen Schulen, namentlich in der von Tiberias, begonnen und sind seit dem 9. und 10. Jahrh. in den nordafrikanischen und spanischen Schulen fortgesetzt worden. Eine Frucht dieser Studien ist die Masora. Sie ist der Inbegriff der kritischen, orthographischen, grammatischen und lexikalischen Bemerkungen, die sich vom 6.—10. Jahrh. um den Text des A. T. angesammelt haben. Der Hauptzweck derselben war, jeder Änderung des Textes vorzubeugen.

Den Namen Masora erklärt man gewöhnlich daraus, daß diese Bemerkungen anfangs mündlich fortgepflanzt wurden; das Wort

מַסֹּרֶת (später auch מָסוֹרָה) ist abzuleiten von מסר, überliefern.[1]) Die gesamte mündlich überlieferte theologische Tradition (קַבָּלָה von קִבֵּל accepit) sei dann später, so meinte man, mit einem Male aufgezeichnet worden. Allerdings bilden alte Überlieferungen die Grundbestandteile der Masora; aber aufgezeichnet sind sie teilweise bereits im Talmud und im Buche Sopherim, das dem Talmud in der Regel angehängt und zu demselben gerechnet wird. Das Buch Sopherim ist das älteste schriftliche Produkt dieser Arbeiten; vergl. Joel Müller, Masechet sopherim, Leipzig 1878. Es ist eine noch vor der Zeit der Punktation gemachte Zusammenstellung alles dessen, was ein Abschreiber der Thorah hinsichtlich des Textes und seiner äußeren Gestalt zu beobachten hat. Hier sind der Keris bereits 200 geworden; dieselben sind in verschiedene Klassen gebracht. Ferner sind hier die Stellen des Pentateuchs aufgezählt, welche puncta extraordinaria haben. Hier sind auch die literae maiusculae und minusculae zu den außerordentlichen Buchstaben des Talmud hinzugekommen, wenngleich noch nicht so viele, als in unsern Ausgaben verzeichnet sind. Hier ist für die Paraschen ein Zwischenraum von drei Buchstaben festgesetzt, und die Versabteilung durch Punkte, die in den heiligen Handschriften untersagt ist, in gemeinen Handschriften erlaubt. — Ein späteres Produkt dieser Thätigkeit ist die Punktation, vergl. § 123. Dazu kam dann noch eine Menge anderer Bemerkungen. So ist die Masora aus verschiedenen schriftlichen Aufzeichnungen durch stetes Nachtragen zu ihrem nachmaligen Umfange angewachsen.

Der Name der Masora ist aus dem Gegensatze zu dem heiligen Texte selbst zu erklären. Sie ist die Tradition, gleichviel ob dieselbe mündlich oder schriftlich fortgepflanzt ist; der heilige Text dagegen ist das Geschriebene. Gewöhnlich sind die Bemerkungen in den Bibelhandschriften auf dem Rande an die Textesworte angeknüpft, auf welche sie sich beziehen. Teils stehen sie auf dem inneren Rande zwischen den beiden Kolumnen des hebräischen Textes und der aramäischen Paraphrase; dies ist die sogenannte masora parva. In ihr stehen namentlich die Keris. Teils befinden sich die Bemerkungen auf dem oberen und unteren Rande, manchmal auch an der Seite; dies ist die masora magna. — Die Stellen, an welche die Bemerkungen über das Vorkommen einzelner Wörter oder grammatischer

[1]) Die falsche Schreibung מָסוֹרָה ist wohl durch die in Buxtorfs Tiberias erwähnte irrige Ableitung von אסר veranlaßt.

Eigenheiten angeknüpft sind, wurden natürlich willkürlich gewählt. Darum kommen mannigfache Wiederholungen des Stoffes vor. Auch reichte oftmals der Platz nicht aus, um eine begonnene Bemerkung zu Ende zu führen; dann fuhr man damit an einer andern Stelle fort, an der das betreffende Wort im Texte sich wiederholte. Dadurch ward der Gebrauch der Masora erschwert. Es entstand eine große Verwirrung, und der Text ward durch Weglassungen und Irrtümer verderbt. So wurden besondere Handschriften für die Masora nötig. Schon zu David Kimchis Zeit (um 1200) existierte eine solche, seitdem öfter citierte Handschrift, nach ihren Anfangsworten אֶכְלָה וְאֹכְלָה genannt. Man glaubte sie bereits verloren; der Rabbine Sal. Frensdorff zu Braunschweig entdeckte aber einen Kodex derselben zu Paris und gab sie nach dieser Handschrift heraus (s. unten Nr. 4). Die älteste Handschrift mit Masora ist der cod. Odess. vom Jahre 916. Mehrere Handschriften sind aus dem 11. und 12. Jahrh. vorhanden. Doch giebt es nur wenige, in denen die masoretischen Bemerkungen für sich allein gesammelt sind. Zu nennen sind folgende: Das in der Bibliothek der Universität Halle befindliche Exemplar. Dieses enthält eine weit vollständigere Handschrift der Masora als das in Paris befindliche; nach Ginsburgs Urteil hat es früher Elias Levita besessen und benutzt; vergl. H. Hupfeld, Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellschaft XXI (1867), S. 201 ff. Der codex Palatinus ist aus Heidelberg nach Rom geschleppt und befindet sich im Vatikan. Eine kleinere Handschrift, die Erfurter, ist nach Berlin gebracht. Mehrere Fragmente der Masora befinden sich in St. Petersburg.

2. Vom Inhalt ist am wichtigsten das Keri, d. h. die Summe von Korrekturen, die allmählich im Synagogengebrauch und durch die kritische Thätigkeit der Gelehrten sich angesammelt hat. Sie gelten nicht bloß als Vermutungen, auch nicht bloß als Varianten, sondern sollen wirkliche Konjekturen sein. Da nun bei den orthodoxen Juden wie in der römischen Kirche die Tradition mehr galt als das Geschriebene, so folgte man dem Keri. Nur hatte man andererseits zu viel Scheu vor dem überlieferten Bibeltext, als daß man an demselben etwas zu ändern gewagt hätte. Durch diese Korrekturen wurden inkorrekte und ungewöhnliche grammatische Formen in die regelmäßigen und gewöhnlichen verwandelt, z. B. liest das Keri אנחנו statt אֲנוּ wir, in Jer. **42**, 6. נַעַר wird 22 mal im Pentateuch in der Bedeutung puella gelesen. Für וְיִשְׁתַּחֲו wird in Gen. **27**, 29. **43**, 28 וְיִשְׁתַּחֲוּוּ gesetzt u. dergl. Ebenso wird die

ungewöhnliche Orthographie in die regelrechte umgewandelt; euphemistische Ausdrücke werden für obscöne gesetzt. Aber auch eigentliche kritische Emendationen kommen nicht selten vor, nämlich Änderungen der Wortabteilung, Änderung, Versetzung, Zufügung oder Weglassung eines Konsonanten, auch Weglassung oder Zusetzung von Wörtern. In einigen Fällen mögen es auch verschiedene Lesarten sein, die man vorgefunden hat, z. B. עֲנִיִּים und עֲנָיִים. In der Regel aber sind es wie bemerkt keine eigentlichen Varianten, sondern von den בַּעֲלֵי מַסּוֹרֶת gemachte Korrekturen. Wir haben uns darum in der Regel an das Kethib zu halten; und auch, wo man aus kritischen Gründen das Keri bevorzugen muß, kann dasselbe doch nur als eine richtige Emendation gelten.

In Bezug auf die Punktation ist zu merken, daß die im Texte stehenden Punkte dem Keri gelten, während das Kethib unpunktiert ist. Darum wird, wenn ein Wort nicht gelesen werden soll (kethib welo keri), das Wort gar nicht punktiert. Soll ein nicht geschriebenes Wort gelesen werden (keri welo kethib), so wird ein leerer Raum gelassen, und in diesen werden die zu dem Worte gehörigen Vokalpunkte gesetzt. Soll ein andres Wort oder eine andre Wortform gelesen werden (keri ukethib), so erhält das im Texte stehende Wort die Punktation des am Rande stehenden. In allen diesen Fällen hat das Keri manchmal auch Einfluß auf die Punktation der unmittelbar vorausgehenden oder nachfolgenden Wörter. Immer aber ist durch einen kleinen Ring, welcher über dem betreffenden Worte oder leeren Raume steht, darauf aufmerksam gemacht, daß an der betreffenden Stelle ein Keri vorhanden sei.

Nicht notiert sind am Rande die keri perpetua. Es sind folgende: 1) אֲדֹנָי oder אֱלֹהִים für יהוה. 2) יְרוּשָׁלַיִם für יְרוּשָׁלֵם. 3) הִיא für הוּא im Pentateuch. 4) יִשְׁכַּב für יִשְׁכָּב. — Die Zahl der Keris ist in den Manuskripten der verschiedenen Schulen und Gegenden eine verschiedene; durchschnittlich sind es 1000, doch kommen auch bis zu 3000 vor. Manchmal ist auch in den Handschriften das Keri in den Text aufgenommen.

3. Außerdem sind in der Masora die puncta extraordinaria, die ungewöhnlichen Buchstaben, das Ittur sopherim, die Zahl der Buchstaben, Wörter und Verse und die mittelsten Buchstaben, Wörter und Verse der einzelnen Bücher bemerkt. Zu diesen schon im Talmud vorkommenden Bemerkungen sind aber auch noch viele hinzugekommen. So namentlich das sogenannte תִּקּוּן סוֹפְרִים correctio scribarum

(vom aramäischen und talmudischen Worte תִּקֵּן aptare, disponere, corrigere). Schon im cod. Odess. vom Jahre 916 zählt die Masora 18 solche Tikkun auf; 16 derselben sind ausdrücklich bemerkt mit Angabe der Lesart, welche durch die Sopherim geändert worden sein soll. Es ist indes noch streitig, ob Geiger und Bleek recht haben mit ihrer Annahme, daß die angeblichen älteren Lesarten wirklich früher recipiert gewesen sind, sodaß unsre jetzige Lesart eine spätere Korrektur der Sopherim ist, oder ob die jetzigen Lesarten von jeher schon vorhanden waren, während die angeblich andre Lesart nur eine solche ist, zu welcher man geneigt sein konnte, und welcher gegenüber die jetzige durch die Autorität der Sopherim sicher gestellt werden sollte. Daß die korrigierte Lesart im Texte gestanden, ist vermutlich nur eine Fiktion; denn weitaus in den meisten Fällen haben alle alten Übersetzungen schon unsre jetzige Lesart, sodaß es unwahrscheinlich ist, daß eine Korrektur jemals stattgefunden hat. In manchen Fällen ist sogar sicher unsre jetzige Lesart die ursprüngliche. So z. B. ist es in Gen. **18**, 22 der Fall; hier soll die ältere Lesart: „und Jhvh stand noch vor Abraham" korrigiert worden sein in: „und Abraham stand noch vor Jhvh"; daß aber die letztere Lesart schon ursprünglich im Texte stand, zeigt die Stelle Gen. **19**, 27, während Bleek die erstere Lesart für die ursprüngliche erklären will. — Eher kann man geneigt sein, mit Bleek in Hab. **1**, 12 לֹא תָמוּת für die ursprüngliche Lesart, und die jetzige: לֹא נָמוּת für eine Korrektur zu halten; indes ist es zweifelhaft, ob es ursprünglich geheißen habe: „Jhvh, mein Gott, mein Heiliger, du stirbst nicht." Wahrscheinlich haben in diesen beiden Stellen keine Korrekturen stattgefunden. Geiger a. a. O. S. 310 ff. 384 f.

Der bei weitem umfangreichste Teil der Masora besteht aber in Anmerkungen über alles das, was im Texte in orthographischer, grammatischer oder lexikalischer Beziehung merkwürdig erschien. Ferner enthält sie ausgedehnte Aufzählungen. Man zählte z. B., wie viele Verse mit einem bestimmten Worte anfangen oder endigen, wie viele Verse gerade eine bestimmte Anzahl von Buchstaben enthalten, in wie vielen Versen ein bestimmtes Wort einmal oder mehrmals wiederholt vorkommt; wie oft ein Wort plene oder defective geschrieben ist; wie oft es mit diesen oder jenen Accenten oder Vokalen geschrieben sowie in dieser oder jener Bedeutung gebraucht ist; wie oft es am Anfang oder in der Mitte oder am Ende eines Verses vorkommt; wie oft ungewöhnliche Konstruktionen oder gram-

matische Eigenheiten, wie oft Zwischenräume in Versen vorkommen u. dergl. m. Oft sind diese Zählungen von Wichtigkeit, oft aber enthalten sie nur wertlose Spielerei. — Manche dieser Bemerkungen sind allerdings erst später hinzugekommen, namentlich solche über Accente und Vokalpunkte; darum sind sie auch fast in jeder Handschrift verschieden. Die Masora ist also nicht, wie oft geschieht, wie eine einheitliche Autorität geltend zu machen; vielmehr fragt es sich im einzelnen Falle, ob die Bemerkung ein alter oder ein jüngerer Bestandteil der Masora ist.

4. Ausgaben. R. Jak. ben Chajim hat in der von ihm besorgten 2. Bombergischen Biblia rabbinica (Venedig 1525. 26. fol.) die Masora zu ordnen gesucht. Sie zerfällt in seiner Ausgabe in die kleine, die große und die größte Masora. Die kleine steht auf den Seitenrändern, besonders dem äußeren Rande sowie auf dem leeren Raume, der sich zwischen den Kolumnen mit dem hebräischen Texte und dem Targum befindet; sie enthält besonders die Keris, die Buchstabenzählungen u. s. w., ist aber keineswegs ein bloßer Auszug aus der großen Masora, die z. B. die Keris nicht enthält. Die große Masora, textualis genannt, steht am unteren und oberen Rande. Um ihren Inhalt in übersichtliche Ordnung zusammen zu stellen und so ihren Gebrauch zu erleichtern, ist derselbe dann am Ende des 4. Bandes noch einmal in alphabetischer Ordnung aufgeführt. Dies ist die Masora maxima oder finalis, so genannt im Unterschiede von der Masora marginalis. Wo am Rande des Textes der Raum fehlt, ist auf die Masora finalis verwiesen; ebenso geschieht es aber auch umgekehrt. — In gleicher Weise hat Buxtorf, der sich noch weiter um die Vervollständigung, Emendation und Ordnung der Masora bemühte, dieselbe in seine Rabbinische Bibel (Basel 1618. 19. 4 Bde. fol.) aufgenommen. Er selbst sagt aber, daß noch viele Fehler darin seien. Die Prolegomena dazu veröffentlichte er unter dem Titel Tiberias sive comment. masoreticus, Basel 1620; die von Buxtorfs Sohne verbesserte Ausgabe ließ der Enkel 1665 erscheinen. — Ein anderes Hauptwerk über die Masora ist das von Elias Levita herausgegebene: Masoreth hammasoreth, Venedig 1538; übersetzt von Semler 1772; von Ginsburg 1867 (fehlerhaft) nebst einer englischen Übersetzung herausgegeben. — Frensdorff, das Buch Ochla weochla, herausgegeben, übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen, Hannover 1864. 4; vergl. die Anzeige desselben von Riehm, theol. Litteraturblatt 1865, Nr. 51

(s. oben Nr. 1). — Frensdorff, Masora magna, masoretisches Wörterbuch in alphabetischer Ordnung, Hannover und Leipzig 1876; angezeigt von Strack, Stud. u. Krit. 1878, H. 2.

Die Randbemerkungen in unsern hebräischen Bibelausgaben sind die Keris, denen einige andre masoretische Bemerkungen hinzugefügt sind. Es sind aber auch spätere Bemerkungen mitaufgenommen, welche nicht in der Masora stehen, und die Form dieser Randbemerkungen entspricht der der Masora nicht, sondern ist nach dem Muster der 2. Bibelausgabe von Athias (Amsterdam 1667) angefertigt. — Es ist falsch, wenn man seit Eichhorn vielfach von einer masoretischen Textrecension redet.

§ 129.

Alte Variantensammlungen. Handschriften.

1. Ein altes Verzeichnis von verschiedenen Lesarten der babylonischen und palästinensischen Juden hat R. Jakob ben Chajim am Ende der 2. Bombergischen Bibelausgabe abdrucken lassen; jene heißen Madinchaë d. h. Babylonier und Perser, die Palästinenser dagegen Maarbaë d. h. Morgen- und Abendländer. Es sind 216—220 Varianten aus allen ATl. Schriften mit Ausnahme des Pentateuchs. Die Varianten beziehen sich sämtlich auf die Konsonanten; nur zwei derselben betreffen das Mappik im ה. Viele beziehen sich auf das Keri und Kethib, die meisten aber auf Verschiedenheiten in der Orthographie, namentlich hinsichtlich der scriptio plena und defectiva. Weitaus die meisten sind ohne Einfluß auf den Sinn. — Von wem und aus welcher Zeit dieses Verzeichnis herrührt, wissen wir nicht. Weil darin keine Vokale berücksichtigt sind, so nahm man an, es gehöre der Zeit vor der Punktation unsres Textes an. Doch ist dies nicht sicher; denn zwei derselben beziehen sich ja auf Punkte (Mappik). Auch ist das Verzeichnis keineswegs vollständig.[1]) Es läßt sich nämlich nachweisen, daß auch im babylonischen und im palästinensischen Texte des Pentateuchs verschiedene Lesarten vorkamen; ferner daß die babylonische Vokalaussprache in manchen Stellen von der palästinensischen abwich (z. B. nach cod. 18 Kennic. zu Hiob **29**, 18 lasen die Babylonier כְּחוֹל, die Palästinenser dagegen כַּחוֹל). Jedenfalls aber ist das Verzeichnis alt und für uns wenigstens insofern

[1]) Viel vollständiger ist das Verzeichnis der abweichenden Lesarten in den Petersburger Manuskripten.

von Wichtigkeit, als es einerseits für eine selbständig neben der palästinensischen sich entwickelnde babylonische Masoretik beweist und andererseits zeigt, wie gering die Abweichungen der verschiedenen Textrecensionen der Babylonier und Palästinenser waren. Daß es nämlich wirkliche Abweichungen einer babylonischen Textrecension von der palästinensischen mitteilt, erhellt daraus, daß die Odessaer Handschrift vom Jahre 916 in ihren von unserm Texte abweichenden Lesarten fast alle in diesem Verzeichnisse den Babyloniern zugeschriebenen Lesarten enthält. Vergl. Geiger a. a. O. S. 481 ff. [Letztere Ansicht ist nach Strack, Proleg. crit. in V. T. zu beschränken. d. H.]

Ein anderes Verzeichnis ist in den Bombergischen Ausgaben und in der Rabbinischen Bibel Buxtorfs, am besten aber in der Londoner Polyglotte mitgeteilt. Die 800—1000 verschiedenen Lesarten desselben beziehen sich ausschließlich auf die Vokale und Accente; nur eine einzige (in Hohel. 8, 6: שַׁלְהֶבֶת יָהּ) auf die Wortabteilung. Es sind deren 864 in den rabbinischen Bibeln, die in der Polyglotte indes vermehrt sind. Sie rühren her von R. Aharon ben Ascher, einem berühmten Abschreiber und Punktator zu Tiberias, der in das 10. Jahrh. gesetzt wird, und von seinem Zeitgenossen R. Mose ben David aus dem Stamme Naphthali, daher gewöhnlich ben Naphthali genannt. Letzterer lebte wahrscheinlich ca. 900 n. Chr. in Babylonien. Dies kann man daraus schließen, daß die Juden die codices, welche sich nach seinen Lesarten richten, libri Babylonii (סִפְרֵי בָבֶל) nennen (vergl. Strack, proleg. p. 24, Anm. 53). Mit Naphthali beginnen die Codices mit babylonischer Punktation.

Eine alphabetisch geordnete Variantensammlung zum Pentateuch hat R. Meïr Hallevi ben Todros aus Toledo (genannt Haramah, † 1244) veranstaltet in seinem Werke סֵפֶר מַסֹּרֶת סְיוּג לַתּוֹרָה (masora sepes legis); es ist 1750 fol. zu Florenz, 1761 (fehlerhaft) zu Berlin gedruckt, vergl. Strack, proleg. p. 2 f. Seine Klagen über die Abweichungen der Manuskripte von der Masora und seine Variantensammlung beziehen sich aber fast ausschließlich auf die scriptio plena und defectiva. — Auch andre Angaben über Textverschiedenheiten aus der Periode zwischen der Masora und den gedruckten Ausgaben beziehen sich fast durchaus auf die scriptio plena und defectiva sowie auf die Punktation. Dies ist ein Beweis, wie sorgfältig die Integrität des Textes bewahrt wurde.

2. Die Rabbinen des Mittelalters hielten sich an einzelne besonders berühmte Manuskripte. Zu diesen gehört namentlich das von R. Aharon ben Mose ben Ascher herrührende, der im 10. Jahrh. zu Tiberias lebte.[1]) Früher befand sich das ben Aschersche Manuskript in Palästina, dann in Ägypten; nach dem Zeugnis eines Rabbinen ist es von dort nach Beröa (Aram Zoba von den heutigen Juden genannt) gebracht und soll noch daselbst aufbewahrt werden. R. Moses ben Maimon (Maimonides geb. 1135 in Cordova, † 1206 in Kairo) benutzte es zu einer Abschrift. — Eine andre Handschrift ist der Kodex Hillels, auf welchen sich besonders Kimchi beruft; nach diesem wurden die spanischen Handschriften korrigiert. Übrigens rührt derselbe weder von Hillel senex, dem älteren Zeitgenossen Christi, noch von Hillel Hannasi (dem Zeitgenossen Konstantins im 4. Jahrh. n. Chr.) her; nach Strack (proleg. p. 15 ff.) ist er erst nach dem 6. Jahrh., wahrscheinlich von einem Hillel in Spanien geschrieben worden.[2]) — Ferner gab es einige berühmte Handschriften des Pentateuchs, nämlich die vom Sinai (סֵפֶר סִינַי) und die von Jericho (pentateuchus Hierichuntinus, חוּמַשׁ יְרִיחוֹ), jene wegen ihrer Genauigkeit in den Accenten, diese wegen der Zuverlässigkeit in der scriptio plena und defectiva berühmt. Doch sind jene Handschriften nicht auf unsre Zeiten gekommen. Dagegen wird in der Synagoge der Karäer zu Kairo ein Kodex der Propheten aufbewahrt, der aus dem Jahre 895 n. Chr. stammt. — Die Übereinstimmung mit der Masora galt als das Kennzeichen einer guten Handschrift; daher wurden die Manuskripte nach der Masora korrigiert.

3. Überhaupt sind unsre Manuskripte zwar zahlreich, sie sind indes sämtlich verhältnismäßig jung. Es sind unter ihnen Synagogenrollen und Privathandschriften zu unterscheiden. Jene enthalten nur den Text des Pentateuchs, der auf Leder- oder Pergamentrollen genau nach den talmudischen Vorschriften geschrieben ist. Der Text

---

[1]) Er wird für einen Karäer gehalten, Strack, proleg. p. 44. vergl. Grätz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Bd. 5. S. 344. Dieses ben Aschersche Bibelexemplar ward von Karäern und Rabbaniten als Musterkodex anerkannt und wie ein Heiligtum angesehen. Auf diesem Originalexemplar einzig und allein beruht der jetzt übliche masoretische Urtext der heiligen Schrift.

[2]) Jedidia Salomo Minnorzi aus Nursia (jetzt Norcia), daher Norzi genannt (§ 130, 2. 1), stellt den cod. Hillel oft einem cod. Hierosolymitanus gegenüber, Strack, proleg. p. 22, Anm. 46.

erscheint ohne alle Zuthaten in vormasoretischer Gestalt; nur die puncta extraordinaria enthält er. Das Alter dieser Schriftrollen ist schwer zu bestimmen. Der Schriftcharakter hat sich im Laufe der Zeit nicht verändert und ist nur je nach den Gegenden verschieden. Die Juden unterscheiden eine doppelte Art von Schrift: 1) die Tamschrift (תם) mit spitzigen Ecken und aufrecht stehenden Koronamenten; sie ist bei den deutschen und polnischen Juden üblich. 2) die welsche Schrift mit etwas gerundeteren Zügen und Koronamenten; sie wird bei den spanischen und morgenländischen Juden angewendet.

Neuere Kritiker machen folgenden Unterschied: der spanische Schriftcharakter ist regelmäßiger viereckig und stärker; der deutsche ist liegend, zusammengedrückt und feiner; der französische und italienische steht zwischen beiden in der Mitte.

In kritischer Beziehung liefern die Synagogenrollen fast gar keine Ausbeute. Der Text ward in ihnen aufs sorgfältigste korrigiert. Waren mehr als drei Korrekturen auf einer Seite nötig, so wurden die Manuskripte kassiert. Auch sind wenige derselben in christliche Hände gekommen, und alle vorhandenen sind wahrscheinlich sehr jung. Dieser Umstand hängt zusammen mit der Vorschrift, daß jede defekt gewordene Synagogenrolle verborgen d. h. dem Gebrauch entzogen werden mußte; sie wurde vergraben oder einem Rabbi ins Grab gelegt.

Die meisten unsrer Handschriften, deren man im ganzen gegen 1400 zählt, sind Privat- oder profane Handschriften. Sie sind in Folio, Quart, Oktav und Duodez auf Pergament oder Hirschleder oder Baumwollenpapier geschrieben, die jüngsten auch auf gewöhnliches Papier. Der Text ist kolumnenweise aufgezeichnet; die poetischen Bücher in mehreren Handschriften aus kalligraphischer Rücksicht stichenartig, um den Unterschied zwischen Prosa und Poesie bemerklich zu machen. Die Initialen, auch die Anfangswörter sind oft mit Gold und Farben in abenteuerlicher Weise verziert und mit Stücken der Masora umschlungen. Manche Handschriften enthalten nur den hebräischen Text, die meisten auch eine Übersetzung: entweder die chaldäische Paraphrase oder eine arabische oder andere Übersetzungen. Letztere stehen entweder in einer besondren Kolumne oder versweise zwischen dem Text, selten am Rande mit kleinerer Schrift. — Die große Masora befindet sich am oberen und unteren Rande; bisweilen aber stehen dort auch ein rabbinischer Kommentar oder Gebete,

Psalmen u. dergl. Der innere Rand ist für die kleine Masora, der äußere Rand für Korrekturen, Scholien und Varianten, für Angabe der Haphtharen und Paraschen, für rabbinische Kommentare u. dergl. bestimmt. — Die Handschriften sind meistens durch mehrere Hände gegangen, nämlich durch die des Konsonantenschreibers סוֹפֵר, des Punktators נַקְדָּן, des Korrektors, Masoraschreibers, Scholienschreibers und Auffrischers. Aber auch wenn ein und derselbe Mann die ganze Arbeit ausführte, wurden immer zuerst die Konsonanten des Textes und sodann erst die Punkte geschrieben. Daher kommt auch die verschiedene Tinte in den Handschriften. — Über die Reihenfolge der ATl. Bücher in den deutschen Handschriften, die nach dem Talmud sich richten, im Unterschiede von den spanischen Handschriften, die der masoretischen Ordnung folgen, s. § 5, 2, Bd. I, S. 63.

In der Punktation finden sich manche Verschiedenheiten. So wird, wenn der diakritische Punkt über שׁ mit Cholem zusammentrifft, nicht überall bloß ein Punkt gesetzt, sondern der zweite Punkt wird in verschiedener Weise untergebracht: z. B. מֹשֶׁה, מֹשֶׁה, מֹשֶׁה. Andere Eigenheiten in der Punktation sind z. B. folgende: שַׁדַּי, שְׁמַע, רוּחַ, כָּל־, עָלָיו; ךְ für ךָ, הַ für הָ, הִ als Zeichen des Mappik; die häufige Anwendung des Raphe. Auch werden die Zeilen wohl durch die ersten Buchstaben des folgenden Wortes ausgefüllt; doch bleiben sie unpunktiert, auch werden sie auf der neuen Zeile wiederholt. Manchmal wird auch der letzte Buchstabe nur halb geschrieben oder mit einer Figur geschlossen, die bald dem ת oder ע, bald dem מ oder dem samaritanischen ק ähnlich ist. Auch werden ganz beliebige Konsonanten in den leeren Raum gesetzt. Letzterer wird auch noch in anderer Weise ausgefüllt, z. B. durch mehrmalige Setzung des Soph Pasuk und andre Zeichen.

4. Das einzige Merkmal zur Bestimmung des Alters dieser Manuskripte sind die Unterschriften unter denselben. Sie enthalten Angaben über die Zeit der Anfertigung, über den Schreiber, den Besitzer u. dergl. Doch fehlen solche Angaben in vielen Fällen, oder sie sind undeutlich oder auch verfälscht.[1]) Ferner kommt bei der Bestimmung des Alters einer Handschrift ihre Herkunft in

---

[1]) Oftmals bezieht sich auch die angegebene Jahreszahl nicht auf das Jahr, in welchem die Handschrift verfertigt, sondern in welchem sie verkauft oder der Synagoge zum Geschenk gemacht worden ist. Strack, proleg. p. 53, Anm. 119.

Betracht, ob sie spanischen oder deutschen, morgen- oder abendländischen Ursprunges ist; danach ist die Reihenfolge der Bücher (§ 5, 2) sowie manche Einzelheit in der Schreibweise (§ 128, 3) eine verschiedene.

Bisher galten als die ältesten dieser Manuskripte die aus dem 12. Jahrh. stammenden; deren gab es laut den Unterschriften nur 5—6. Das älteste derselben ist der sogen. cod. Reuchlinianus zu Karlsruhe (cod. Kennicott. Nr. 154); er ist im Jahre 1106 geschrieben und enthält die vorderen und hinteren Propheten. Lagarde hat das Targum daraus ediert. Aus dem 13. Jahrh. besaß man ca. 50, aus dem 14. ca. 80, aus dem 15 etwa 110 Handschriften. Nur eine vatikanische Handschrift trägt eine ältere Jahreszahl, nämlich 973. — Inzwischen hat man mehrere etwas ältere Handschriften aufgefunden.

Vergl. Pinner, Prospektus der Odessaer Manuskripte, 1845, vergl. den Titel § 123, B 4. Pinner behauptet die Echtheit der Inschrift einer in Odessa befindlichen Pentateuchrolle, nach welcher dieselbe im Jahre 586 geschrieben sein soll, während die Inschrift sicher unecht ist.

In Odessa befindet sich eine alte Pergamenthandschrift des Pentateuchs; ebendaselbst ein anderer Kodex aus dem Jahre 843, der nur den Buchstabentext enthält. Ebenso befindet sich in Odessa ein Kodex der 3 großen und 12 kleinen Propheten vom Jahre 916, mit Vokalen, Accenten und der Masora. Daraus hat Pinner ein Facsimile veröffentlicht, das den Habakuk enthält. Strack hat den ganzen codex der prophetae posteriores, sowie den Hosea und Joel besonders herausgegeben. In diesem Kodex befindet sich eine nicht geringe Zahl abweichender Lesarten. Das Punktationssystem ist das sogenannte babylonische (§ 123, B 4).

Ein anderer Kodex zu Odessa, der schon im Jahre 938 verkauft ward, enthält einen Teil des 2. Buches Samuel und die Bücher der Könige. — Der älteste das ganze A. T. enthaltende Odessaer Kodex stammt aus den Jahren 1008—1010. Noch älter, zum Teil ins 7. und 8. Jahrhundert hinaufreichend, sind einige Codices mit Bruchstücken des A. T., die früher der Sammlung des Karäers Abraham Firkowitsch angehörten, inzwischen aber vom Kaiser von Rußland für die Bibliothek zu St. Petersburg angekauft sind. Über diese Petersburger Manuskripte s. Harkavy und Strack, Katalog der hebr. Bibelhandschriften der Kaiserl. Bibliothek in St. Petersburg, 1875. — Alle diese Handschriften gehörten den

Karaiten und enthalten die babylonische Textgestalt. Noch bedürfen sie gehöriger Vergleichung miteinander.

In den bereits verglichenen Manuskripten ist der Text im wesentlichen überall derselbe; die Varianten sind meistens nur orthographische, oder sie betreffen das Kethib und Keri. Bedeutendere Varianten sind darum von geringem oder keinem kritischen Wert, weil sie sich in inkorrekten und wenig sorgfältig geschriebenen Handschriften finden. Im allgemeinen stimmen die ältesten Handschriften mit der Masora genauer überein, während die jüngeren, weil weniger sorgfältig geschrieben, mehr von ihr abweichen. So sind die hebräischen Manuskripte für die Kritik nicht gerade von großer Bedeutung.

Die mit rabbinischer Kursivschrift, ohne Punkte und Masora, gewöhnlich aber mit vielen Abkürzungen geschriebenen Privathandschriften sind sämtlich sehr jung und haben keine kritische Bedeutung.

Vergl. de Wettes Einleitung, § 108—114. Ausführlicher in Eichhorns Einleitung II, § 342—377, der beste Abschnitt in dem ganzen Buche. Strack, proleg. p. 44 ff.

§ 130.

Die wichtigsten gedruckten Ausgaben des Alten Testamentes. Die Sammlungen des kritischen Apparats.

1. Die ältesten Drucke ATl. Schriften sind einfache Abdrücke von Handschriften mit allen ihren Fehlern, nehmen aber gerade dadurch den Rang von Handschriften ein. Sie sind alle, wenn auch von deutschen Druckern herrührend, in Italien erschienen. Anfangs wurden nur einzelne Bücher gedruckt. Zuerst erschienen die Psalmen in Quart 1477, ohne Punkte, aber mit dem Kommentar Kimchis versehen; der Druckort ist nicht angegeben. — Dann erschien der Pentateuch in Folio zu Bologna 1482, mit dem Targum des Onkelos und dem Kommentar Raschis. — Die vorderen und hinteren Propheten folgten 1486, gedruckt zu Soncino im Herzogtum Mailand in 2 Abteilungen, noch unpunktiert, mit Kimchis Kommentar. — Dagegen die 1487 in Neapel in 3 Bänden erschienenen Hagiographen hatten Vokale, doch fehlten die Accente; sie enthielten verschiedene rabbinische Kommentare.

1) Der erste vollständige Kodex des A. T. erschien 1488 in klein Folio zu Soncino; er war punktiert, aber voller Druckfehler. Noch

neun Exemplare sind von dieser ältesten Ausgabe vorhanden; einer davon in der Karlsruher Hofbibliothek.

2) Die bei Gersom zu Brescia in klein Quart 1494 erschienene Ausgabe des A. T. ist nach einer andern Handschrift gedruckt. Sie ist für uns von besondrem Interesse, weil Luther daraus übersetzt hat. — Nach ihr ist der Text in der von Felix Pratensis besorgten ersten bombergschen rabbinischen Bibel gedruckt. Sie erschien 1517. 18 zu Venedig, wo Bomberg aus Antwerpen für hebräische und rabbinische Litteratur 1516 eine Buchdruckerei errichtet hatte. Diese Bibel enthält die Targumim und rabbinische Kommentare, aber noch nicht die Masora, wie de Wette und Bleek irrtümlich behaupten. Nur hinten befinden sich einige masoretische Fragmente. Der Druck ist schön und korrekt. Ein Exemplar besitzt die Marienbibliothek zu Halle. — Dieselbe Gersomsche Ausgabe lag auch zu Grunde den bombergschen Handausgaben (1518. 1521) sowie der zu Basel 1536 in 2 Bänden erschienenen Ausgabe von Seb. Münster. Letztere enthält neben manchen Abweichungen auch eine Sammlung von Varianten, die zum Teil aus Handschriften entnommen sind.

3) Einen eigentümlichen Text enthält die in Complutum in Spanien erschienene Polyglotte: Biblia sacra, V. T. multiplici lingua nunc primo impressum; 4 Bde. fol., 1514—17.

Der Kardinalerzbischof Franz Ximenez von Toledo hatte um 4000 Goldgulden sich 7 Handschriften aus verschiedenen Gegenden gekauft und ließ diese Ausgabe auf seine Kosten von Judenchristen besorgen. In der 1. Kolumne steht der hebräische Text mit lateinischer Übersetzung; jener ist mit Vokalen versehen, indes fehlen die Accente. In der 2. Kolumne steht die Septuaginta mit lateinischer Interlinearversion. Die 3. Kolumne enthält die Vulgata, die 4. beim Pentateuch das Targum des Onkelos mit lateinischer Übersetzung.

4) Die 2. bombergsche rabbinische Bibel (Venedig 1526, 4 Bde. fol.) ist von Jakob ben Chajim besorgt. Hier ist der Text der ersten Ausgabe hauptsächlich nach der Masora, die hier zum erstenmale gedruckt ist (vergl. § 128), teils aber auch nach Handschriften, besonders spanischen, vielfach geändert. Die 3. verbesserte Auflage erschien 1547—49, fol. — Nach der 2. bombergischen Bibel richteten sich viele andre Ausgaben, namentlich die des Robert Stephanus zu Paris 1539—44 in 13 Teilen; 1544—46 in 10 Bänden. Letztere enthält einen mehr eigentümlichen Text.

5) Die Antwerpener Polyglotte (8 Bde. fol. 1569—1572) enthält einen aus der komplutensischen und der 2. bombergschen Ausgabe gemischten Text.

Die Bde. 1—4 enthalten das A. T., und zwar den hebräischen Text desselben, die chaldäische Paraphrase, die Septuaginta und Vulgata. Bd. 5 das N. T. Bd. 6—8 den kritischen, philologischen und antiquarischen Apparat.

Aus ihr floß der Text der Pariser Polyglotte, die unter den Auspicien des Parlamentsadvokaten le Jay zu Paris 1629—1645 (9 Teile, 10 Bde., fol.) erschien. Teil 1—4 enthalten das A. T. aus der Antwerpener Polyglotte, nämlich den hebräischen Text (indes in fehlerhafter Gestalt), die chaldäische Paraphrase, die Septuaginta und die Vulgata; Teil 5 das N. T. Teil 6 enthält den samaritanischen Pentateuch mit samaritanischer Übersetzung, hier zum erstenmale gedruckt und besorgt von Joh. Morinus; ferner die arabische und syrische Übersetzung des Pentateuchs mit lateinischer Version; Teil 7—9 arabische und syrische Übersetzungen der anderen Bücher, besorgt von den beiden Maroniten Gabriel Sionita und Abraham Ecchellensis.

Aus der Antwerpener Polyglotte stammt ferner der Text der von Brian Walton unter Mithilfe von Edmund Castellus, Sam. Clarke, Thomas Hyde u. a. besorgten Londoner Polyglotte, 1657, 6 Bde. fol. Zu den Versionen der Pariser Polyglotte ist hier noch die äthiopische Übersetzung des Psalters und des Hohenlieds, sowie die persische Übersetzung des Pentateuchs gekommen. Die Teile 1—3 enthalten außer den trefflichen Prolegomena Brian Waltons (s. § 2, 2) den Text des A. T. mit den Versionen teils neben- teils untereinander; Teil 4 die Apokryphen, die persische Übersetzung des Pentateuchs, Pseudojonathan und das Targum Jeruschalmi (s. § 139); Teil 5 das N. T.; Teil 6 kritische Anmerkungen und eine Variantensammlung zum Grundtexte und den Übersetzungen.

Den Antwerpener Text enthalten auch die zahlreichen Ausgaben von Christian Reineccius, Rektor am Gymnasium zu Weißenfels. Die erste derselben erschien 1725. Brauchbar ist auch die von ihm angefertigte kleine Polyglotte 1750. 51 fol.; sie enthält den hebräischen Text, die Septuaginta, die lateinische Übersetzung von Seb. Schmidt (Leipzig 1740) und die deutsche von Luther.

6) Einen aus dem bombergischen, münsterschen (resp. Brescer), dem Antwerpener und Pariser gemischten Text bietet die von Elias Hutter veranstaltete Ausgabe (1. Ausg. Hamburg 1587 fol.).

7) Johann Buxtorf der Vater hat mit großer Sorgfalt eine Textrecension nach der Masora veranstaltet. Die Handausgabe erschien zu Basel 1611; die große rabbinische Bibel 1618. 19 fol. in 4 Bdn., mit rabbinischem Kommentar, den Targumim, vollständiger Masora

und den alten Variantensammlungen des ben Ascher und ben Naphthali sowie der morgen- und abendländischen Juden.

8) Den meisten Ausgaben, die seit dem Ende des 17. Jahrh. bis auf den heutigen Tag erschienen sind, liegt zu Grunde die von dem jüdischen Gelehrten und Buchdrucker Joseph Athias besorgte Ausgabe mit Vorrede von Joh. Leusden (Amsterdam 1661). Der Text ist besonders nach zwei alten Handschriften und nach älteren Ausgaben revidiert. Am Rande ist eine Auswahl masoretischer Bemerkungen, die in unsern Ausgaben stehen (allerdings nicht die kleine Masora) veröffentlicht.

Aus dem Texte des Athias sind folgende Ausgaben geflossen:

David Clodius, Frankfurt a. M. 1677.

Eine der korrektesten Ausgaben ist die von Daniel Ernst Jablonsky, Berlin 1699. In der Punktation ist sie sorgfältig. Ältere Ausgaben und einige Handschriften sind dabei verglichen. — Diesen Text hat Joh. Heinr. Michaelis zu Halle 1720 wieder herausgegeben, unter Vergleichung von 24 andern Ausgaben und 5 Erfurter Handschriften; die Varianten aus den letzteren stehen am Rande verzeichnet.

Ebenfalls durch Korrektheit ausgezeichnet ist die von Heinr. Opitz in Kiel 1709 unter Vergleichung von 17 andern Ausgaben und einigen Handschriften veranstaltete Ausgabe.

Die von Everhard van der Hooght, Amsterdam und Utrecht 1705, mit einem Variantenverzeichnis versehen. — Diesen Text hat Joh. Simonis, Professor in Halle, 1752 reproduciert; korrekter ist die 2. Ausg. 1767.

Der van der Hooghtsche Text ist auch den Ausgaben der Englischen Bibelgesellschaft zu Grunde gelegt. Die eine ist von Juda d'Allemand besorgt, die andre in Basel 1827 gedruckt. Ebenso ist der Text in den Ausgaben von Aug. Hahn (1831) benutzt; die 4. Stereotypausgabe mit revidiertem Text, Leipzig 1839. Dasselbe gilt von den Ausgaben von Theile, Leipzig 1849; sie sind korrekt, aber nicht mit den gebräuchlichen Zwischenräumen gedruckt. — Ferner die Polyglottenbibel von Stier und Theile, 1846—55; seit 1854 stereotypiert. Sie enthält den hebräischen Text des A. T., die Septuaginta mit Varianten (von Böckel und Landschreiber), die Vulgata nach dem klementinischen Text mit den Abweichungen der Sixtina u. a. Varianten, Luthers Übersetzung mit den wichtigsten Abweichungen von Meyers und de Wettes 2. Ausgabe (die 3. ist besser), von Allioli, van Eß und der Berleburger Bibel. — Revidierte Einzelausgaben der ATl. Bücher nach dem Texte von Theile rühren von Seligmann Baer und Franz Delitzsch her: die Psalmen 1861 und 1880. Die Genesis 1869. Jesaja 1872. Hiob 1875. Die kleinen Propheten 1878. Prov. 1880. Daniel, Esra und Nehemia 1882. Ezechiel 1884. Hohelied, Ruth, Threni, Ekkles., Esther 1886. Chronik 1888.

Vergl. J. B. de Rossi: de Hebr. typographiae origine ac primitiis, Parma 1776. Andre Schriften de Rossis s. de Wette-Schrader, Einleitung

§ 127a. Joh. Chr. Wolf, bibliotheca Hebraea II, 364 ff. (Hamburg 1721); vergl. Wolfs Schriften bei Simson Heidenheim.

2. Zu den Sammlungen des kritischen Apparats gehören die rabbinischen Bibeln Bombergs und Buxtorfs, welche die große Masora und Varianten enthalten. Varianten stehen auch in den Ausgaben des Textes von Seb. Münster, van der Hooght und Joh. Heinr. Michaelis. Außer dem in § 129, 1 erwähnten Buche des Meïr Hallevi sind folgende Werke zu erwähnen:

1) Die mantuanische Bibel (4 Bde. 1742—44), besorgt von dem jüdischen Arzte Raphael Chajim Basila, nebst dem kritischen Kommentar des Rabbiners Jedidja Salomo Norzi (sein eigentlicher Name war Minnorzi von Nursia, vergl. § 129, 2, Anm., seit 1626 druckfertig. Der Titel des Werkes lautet מִנְחַת שַׁי, Darbringung eines Geschenkes; neuerschienen zu Warschau 1860—66 in 12 Bdn. Kleinfol. Hier ist der kritische Apparat aus vielen Handschriften und Ausgaben, aus Handschriften der Masora, aus dem Talmud und aus den bedeutendsten rabbinischen Schriften zusammengetragen.

2) Das Werk des R. Menahem de Lonzano, erschienen 1618 zu Venedig unter dem Titel אור תורת, 1. Abschnitt der Schrift שְׁתֵּי יָדוֹת. Mit Zugrundelegung der Bombergschen Handausgabe von 1544 giebt er die Varianten aus 30 Handschriften und benutzt dabei auch die Masora und die kritischen Schriften der Rabbinen.

3) Karl Friedr. Houbigant, Priester des Oratoriums in Paris (1686—1783), gab 1753 in 4 Foliobänden einem unpunktierten Abdruck des Textes von van der Hooght teils unter dem Text, teils in den Prolegomenen einen kritischen Kommentar bei, in welchem er den ursprünglichen Text wiederherzustellen sucht. Dabei macht er unter der Voraussetzung, daß die hebräischen Handschriften, nach denen die Ausgaben gedruckt sind, durch Nachlässigkeit und Unwissenheit überaus fehlerhaft seien, nicht nur von Handschriften, den alten Versionen und dem samaritanischen Pentateuch, sondern auch in ausgedehntem Maße von der Konjekturalkritik Gebrauch.

Houbigants Konjekturen sind indes vielfach höchst verwegen; er ist als Konjekturalkritiker berüchtigt. Der an Sachkenntnis ihm überlegene Sebaldus Rau hat ihn in der Schrift Exercitationes philologicae ad Houbigantii prolegomena, L. B. 1785 gründlich widerlegt. — Ein besondrer Abdruck der kritischen Noten und der Prolegomenen Houbigants erfolgte zu Frankfurt a. M. 1777, 2 Bde. in Quart.

4) Eine genauere Vergleichung einer bedeutenderen Anzahl hebräischer Handschriften stellte zuerst der Professor zu Oxford Benjamin Kennicott an. Schon 1753 gab er ein Werk über die Beschaffenheit des hebräischen Textes heraus, in welchem er Varianten aus mehr als 70 Handschriften mitteilt; 1759 ein zweites Werk, das namentlich eine Beschreibung aller damals bekannten Handschriften und eine Geschichte des hebräischen Textes enthält; ins Lateinische übersetzt von Teller 1756. 65. — Dann aber brachte er durch Subskription 9000 Pfund Sterling auf, um möglichst alle Handschriften teils selbst zu vergleichen, teils durch andre vergleichen zu lassen. Am meisten hat ihm dabei geholfen Paul Jakob Bruns, Prof. in Helmstädt, dann in Halle. Es wurden 694 Handschriften und zahlreiche Ausgaben verglichen. Die so gesammelten Varianten, die sich aber bloß auf den Konsonantentext beziehen, veröffentlichte Kennicott in einer Ausgabe des A. T. ohne Punkte mit van der Hooghtschem Text, Oxford 1776. 80. 2 Bde. fol.

5) Um dieselbe Zeit verglich der Italiener Joh. Bernh. de Rossi, Prof. in Parma, zuerst 617 Handschriften und 310 Ausgaben. Von den Handschriften waren nur 80 bereits von Kennicott verglichen, mithin 537 noch nicht berücksichtigt. Später verglich er noch weitere 115 Handschriften. Die gesammelten Varianten, von denen manche auch die Vokalzeichen, weitaus die meisten aber die Konsonanten betreffen, veröffentlichte er in dem Werke: Variae lectiones Vet. T. ex immensa mss. editorumque codd. congerie haustae et ad Samaritan. textum, ad vetustissimas versiones, ad accuratiores sacrae criticae fontes ac leges examinatae, Parm. 1784—88, 4 Bde., 4. nebst einem 1798 erschienenen Supplementbande: Scholia critica in V. T. libros, s. supplementa ad varias s. textus lectiones, 4.

Im ganzen sind von Kennicott und de Rossi 1346 Handschriften und 342 Ausgaben verglichen. Sie haben beide die Tendenz gehabt, möglichst viele Varianten zu finden. Trotzdem haben diese ungeheuren Anstrengungen im Grunde keine bedeutenden Erfolge erzielt. Die Hauptfrucht derselben war die Erkenntnis, daß alle damals bekannten hebräischen Handschriften eine im wesentlichen übereinstimmende Textesgestalt haben. Es hat sich also der Text seit der Zeit, welcher die ältesten dieser Handschriften angehören, im ganzen unverändert erhalten. Zwar enthalten alle Handschriften mehr oder weniger abweichende Lesarten; aber die Varianten

sind fast ausnahmlos, wo nicht offenbare Korruptionen vorliegen, unbedeutend und betreffen meist nur einzelne Buchstaben. Sie sind lange nicht so bedeutend als die Varianten der NTl. Handschriften.

Eine Analogie derselben unveränderten Texterhaltung wie bei dem A. T. bieten nur noch die Vedahymnen. Der Text der letzteren ist etwa im 5. Jahrh. v. Chr. festgestellt, hat aber absolut keine Varianten aufzuweisen. Max Müller hat alle erreichbaren Handschriften des Rigveda aus den verschiedensten Gegenden Indiens miteinander verglichen, ohne eine Variante zu finden.

Eine Auswahl der Kennicottschen und de Rossischen Varianten giebt die von Joh. Chr. Döderlein und Joh. Heinr. Meisner besorgte 4. Ausgabe des A. T. von Reineccius (s. o. 1, 5) Leipzig 1793, sowie die Ausgabe von Joh. Jahn (Wien 1806, 4 Bde. 8.) mit van der Hooghtschem Text, doch enthält sie nur die größeren Accente.

Aus der Gleichförmigkeit des Textes im Kethib selbst bis auf allerlei Absonderlichkeiten und Zufälligkeiten, deren Grund sie freilich teilweise nicht kannten, haben Olshausen und Lagarde geschlossen, daß unser Text nach einem einzigen Musterexemplar festgestellt sei. Auch Wellhausen (=Bleek, Einleitung S. 621) und Stade adoptieren diese Ansicht. Indes ist es zweifelhaft, ob diese Vermutung richtig ist. Nur soviel ist sicher, daß es eine Recension ist, die unserem Text zu Grunde liegt (vergl. die Stelle aus Trakt. Taanith und Sopherim § 127, 1). Die Übersetzungen und Targume, die Mischna und Gemara setzen sämtlich den officiellen Text, wenn nicht in völlig gleicher, so doch in ganz ähnlicher Gestalt voraus.

Wellhausen (=Bleek, Einleitung S. 623) nimmt einen Zusammenhang der Feststellung des Textes mit dem definitiven Abschlusse des Kanons, der strengen Revision des Vortrags und der Interpretation in den synagogalen Vorlesungen an. — Daß manche Abweichungen im Texte nicht auf verschiedene Lesarten schließen lassen, indem aus dem Gedächtnis citiert ward und Irrtümer mitunterliefen oder das Citat abgekürzt wurde, desgl. über Citate aus Schriften, die sich im A. T. gar nicht finden, s. Strack, proleg. p. 60 ff.

Als eine noch zu lösende Aufgabe bezeichnet Strack (Stud. u. Krit. 1875, H. 4) die eingehende Vergleichung älterer aus dem Orient stammender Handschriften, die in den großen Bibliotheken Europas sich befinden, um zu sehen, ob und welche masoretischen Autoritäten in ihnen angeführt werden. Vergl. de Wette=Schrader, Einleitung § 127—129. Eichhorn, Einleitung II, § 390—402.

Abschnitt III.

Die alten Übersetzungen.

§ 131.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Die Übersetzungen des A. T. zerfallen in unmittelbare und mittelbare oder Töchterversionen. Nur die ersteren haben für den hebräischen Text selbst unmittelbare kritische Bedeutung, während die mittelbaren zunächst nur für die Herstellung des ursprünglichen Textes der Versionen, nach welchen sie gemacht sind, von Wichtigkeit sind. Daher werden die letzteren Übersetzungen hier nur beiläufig angeführt werden. Ebenso haben eigentlich auch nur die unmittelbaren Übersetzungen, und zwar nur die alten, die Bedeutung von Mitteln zum Verständnisse des hebräischen Textes.

Die Betrachtung des hermeneutischen Charakters der mittelbaren und aller späteren Übersetzungen ist nicht Sache unsrer Disciplin, sondern der ausführlichen Geschichte der Bibelauslegungen, wie die Hermeneutik sie zu geben hat.

Im allgemeinen gilt von allen alten Übersetzungen, daß sie ohne gelehrte Hilfsmittel nach der lebendigen Überlieferung gemacht sind. Die älteren dieser Übersetzungen sind lediglich aus dem gottesdienstlichen und überhaupt religiösen Bedürfnisse hervorgegangen; man wollte für die Vorlesungen im Gottesdienste und für den häuslichen Gebrauch die Bibel dem Volke, welches den hebräischen Text nicht mehr oder nicht mehr gut verstand, durch die Übersetzungen verständlich machen. Gerade dieser ausschließlich praktische Zweck hatte zur Folge, daß man nicht nach strenger Wörtlichkeit der Übersetzung strebte, sondern nur den Sinn in einer dem Verständnis und der Anschauungsweise des Volkes soviel als möglich entsprechenden Weise wiedergeben wollte. Daher erlaubte man sich große Freiheit gegenüber dem Texte; namentlich scheute man sich nicht, statt den Text einfach wiederzugeben, ihn zu paraphrasieren: dadurch kam eine Menge von Zusätzen hinein. Auch legte man durch die Übersetzung dem Volke die Anwendung des Textes auf die geschichtlichen Zeitverhältnisse näher. Zu diesem Zwecke wurden

auch kleine Änderungen beliebt, oft aber auch unabsichtlich Worte unrichtig, aber mit bestimmter Beziehung auf die gegebenen Verhältnisse aufgefaßt.

Ein Analogon bietet Luther, der leicht überall die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben oder Zeugnisse gegen das Papsttum zu finden meinte, oder, obschon sonst nach Wörtlichkeit strebend, in Röm. 3, 28 das Wort „allein" einsetzte.

Gerade wegen dieser Freiheit, die man sich erlaubte, und weil man nur für den praktischen Gebrauch übersetzte, hatten auch die dogmatischen, geschichtlichen und rechtlichen Anschauungen, welche in der Zeit und in der Gegend der Entstehung der Übersetzung herrschend waren, einen nicht unbedeutenden bestimmenden Einfluß auf die Übersetzung, und veranlaßten manche Änderungen. Man gab oft den Text so wieder, wie man nach den herrschenden Ansichten meinte, daß er verstanden werden müsse.

Später dagegen wurden auch Übersetzungen durch das gelehrte, theologische Bedürfnis, namentlich von dem Interesse der Bibelforschung und der Polemik hervorgerufen. Diese sind dann sklavisch buchstäblich.

Kapitel I.

Die griechischen Übersetzungen.

§ 132.

Der Ursprung der Septuaginta.

1. Die älteste Übersetzung des A. T., die uns erhalten ist, ist die Septuaginta (LXX, κατὰ τοὺς ὁ). Über die Entstehung der Übersetzung des Pentateuchs berichtet ein in griechischer Sprache geschriebener Brief eines gewissen Aristeas (Aristeae hist. de legis divinae ex Hebr. lingua in Graecam translatione per LXX interpretes). Dieser war ein Hofbeamter und Günstling des Ptolemäus Philadelphus (284—247) und angeblich selber bei der Entstehung der Septuaginta beteiligt. Der Brief an seinen Bruder Philokrates enthält folgende Mitteilungen:

Der Athenienser Demetrius Phalereus, Bibliothekar des Ptolemäus Philadelphus, habe dem Könige Anzeige davon gemacht, daß in der Bibliothek die Gesetzbücher der Juden fehlten; er habe ihm den Vorschlag gemacht, dieselben ins Griechische übersetzen und der Bibliothek einverleiben zu lassen. Daraufhin habe Philadelphus, der sich vorher die Juden durch Freikaufung sämtlicher jüdischen Leibeigenen in Ägypten verpflichtet gehabt habe, eine Gesandtschaft nach Jerusalem geschickt, an welcher auch Aristeas teilnahm. Durch diese habe der König den Hohenpriester Eleasar bitten lassen, ihm sechs Älteste aus jedem Stamme, die des Hebräischen und des Griechischen mächtig und des Gesetzes kundig wären, als Übersetzer zu senden. Der Hohepriester habe die 72 Männer[1]) samt einer mit goldener Schrift geschriebenen hebräischen Handschrift nach Ägypten entsandt. Der König habe diese Männer hoch geehrt. Und nun hätten sie auf der Insel Pharos in einem schönen Gebäude am Ufer in gemeinsamer Arbeit in 72 Tagen das Werk vollendet; Demetrius habe dabei die von ihnen vereinbarte Übersetzung jedesmal zu Papier gebracht. Sodann habe Demetrius die Juden zusammenberufen und ihnen in Gegenwart der Übersetzer das neue Werk vorgelesen, welches allgemeinen Beifall gefunden habe. Nun erbitten sich die Juden eine Abschrift für ihre Vorsteher und sprechen auf Veranlassung des Demetrius ein Anathema über diejenigen aus, welche es wagen würden, etwas an der Übersetzung zu ändern. Der König ist über das gelungene Werk hoch erfreut, befiehlt dem Demetrius, es sorgsam zu bewahren, und entläßt die Übersetzer reich beschenkt in die Heimat.

Mit diesem Bericht stimmt in allem Wesentlichen überein, was Philo (de vita Mosis II § 5—7 p. 657 ff.) über die Entstehung der Septuaginta sagt, und es kann, obschon er den Brief des Aristeas nicht als seine Quelle nennt, doch keinem Zweifel unterliegen, daß derselbe seinem Bericht zu Grunde liegt. Doch kommen bei ihm noch folgende neue Angaben hinzu:

Alle 72 Übersetzer hätten wie vermöge einer Inspiration immer dieselben, dem Grundtexte genau entsprechenden Ausdrücke gebraucht; und es werde noch alljährlich auf der Insel Pharos ein Erinnerungsfest an jenes Ereignis gefeiert, an welchem Juden und auch Nichtjuden teilnehmen, um Gott für das ihnen durch diese Übersetzung widerfahrene Heil zu danken und sich mit Gastmählern zu erfreuen.

Dasselbe berichtet auch Josephus unter ausdrücklicher Berufung auf den Brief des Aristeas (Antiqu. XII, 2). Im Talmud (Trakt. Megilla f. 9) ist der Bericht weiter ausgeschmückt.

Der König habe die 72 Ältesten versammelt, ohne ihnen seine Absicht kundzuthun; er habe sie darauf in 72 Gemächer, jeden abgesondert von

[1]) Daher der schon bei den Kirchenvätern vorkommende Name LXX.

dem andern, eingesperrt und jedem einzelnen befohlen, ihm das Gesetz griechisch aufzuschreiben. Man habe dann die Aufzeichnungen verglichen, und sie hätten alle 72 Wort für Wort miteinander übereingestimmt.

Auf den angeblichen Brief des Aristeas gehen auch die zahlreichen Angaben der Kirchenväter über den Ursprung der Septuaginta zurück. Die meisten enthalten dabei die eben angeführte Ausschmückung. So Justinus Martyr, cohort. ad Graecos cp. 13; Apolog. I, 31. Iren. III, 25. Clemens Alexdr., strom. I, 22. Augustinus, de civitate dei 18, 42; de doctrina christ. 2, 22. Epiphanius, de mensuris et ponderibus Kap. 3. 6. 9—11. Tertullian, apologeticus 18. Eusebius, Kirchengesch. 5, 8. 7. 32, 7. Ebenso Origenes und Hilarius von Piktavium.

Justinus will die Ruinen der 72 Zellen auf der Insel Pharos noch gesehen haben. — Epiphanius weicht darin von den andern Angaben ab, daß er nur von 36 Zellen redet und die Übersetzer paarweise arbeiten läßt.

Wichtiger ist, daß, während Aristeas, Philo, Josephus und der Talmud nur von dem Gesetze, also den 5 Büchern Mose reden, die Kirchenväter das ganze A. T. von den 72 Männern übersetzen lassen, ein Unterschied, auf den bereits Hieronymus aufmerksam macht. Epiphanius erwähnt auch noch 72 apokryphische Schriften.

Daß dieser Bericht, auch von den späteren Ausschmückungen abgesehen, sagenhaft und der angebliche Brief des Aristeas ein untergeschobenes Machwerk eines jüdischen Verfassers sei, ist jetzt allgemein anerkannt.

Doch ist M. Schmidt (bei Merx, Archiv I, H. 3 f. unten Litteratur) geneigt, den Bericht für glaubwürdig zu halten; auch er findet wahrscheinlich, daß der Verfasser desselben ein Jude war.

Gegen seine Echtheit spricht, daß er voller Unwahrscheinlichkeiten ist. Demetrius Phalereus lebte nach Hermippus (bei Diogenes Laertius V, 78), Cicero (pro Rabirio postumo cp. 9) und Suidas am Hofe des Ptolemäus Lagi und wurde von dessen Sohn und Nachfolger Philadelphus sogleich nach seiner Thronbesteigung vom Hofe entfernt; nach den einen ward er ins Gefängnis geworfen, in welchem er bald darauf am Biß einer giftigen Schlange starb, nach den andern ward er verbannt und starb im Exil. Daß er Bibliothekar gewesen, ist ohnehin sehr unwahrscheinlich. Plutarch erzählt allerdings, daß er den König Ptolemäus Lagi ermuntert habe, Bücher περὶ βασιλείας καὶ ἡγεμονίας anzuschaffen und zu lesen. Indes dazu konnte er den König auffordern, auch ohne Bibliothekar zu sein, besonders da die Begründung lautet: „denn die Ermahnungen, welche die Vertrauten an die Könige nicht zu richten wagen, stehen in den Büchern geschrieben." — In dem ganzen Briefe

verrät sich ein jüdischer Verfasser. Die in denselben eingelegten Briefe des Aristeas, Philadelphus, Eleasars sind sämtlich in demselben schlechten Stil geschrieben.

Wahrscheinlich ist der Brief im 1. Jahrh. v. Chr. und jedenfalls von einem alexandrinischen Juden in der Absicht geschrieben, sein Volk und sein Gesetz dadurch zu verherrlichen, daß Ptolemäus Philadelphus den Juden so viel Ehre erwiesen und so hohen Wert auf ihr Gesetz gelegt haben soll.

Gerade dem Aristeas schrieb er sein Machwerk zu, weil dieser eine Schrift über die Juden verfaßt hatte, wie Alexander Polyhistor (Eusebius, praepar. ev. 9, 25) berichtet. — Über Aristeas bemerkt Nöldeke (Götting. Gel. Anz. 1865, St. 15, S. 579) in betreff der Übersetzung des Hiob: „Wenn Alexander Polyhistor, welcher um 60 v. Chr. schrieb, eine Stelle des Aristeas anführt, in welcher dieser den Schlußanhang des Hiob benutzt hat, während dieser Anhang doch ohne Zweifel nicht dem ursprünglichen Übersetzer angehört, so kommen wir dadurch wenigstens auf das Jahr 150 als letzten Termin der Übersetzung selbst.“ Indes ist Aristeas selber doch wohl älter.

Freilich besitzen wir noch eine ältere, und jedenfalls von dem apokryphen Briefe des Aristeas unabhängige Nachricht über die Entstehung der griechischen Übersetzung des Pentateuchs an dem Zeugnisse des alexandrinischen Juden Aristobulos, der um die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. ἐξηγήσεις τῆς Μωυσέως γραφῆς geschrieben und sie dem Ptolemäus VI. Philometor (181—146) gewidmet hat. Aristobulos wird auch in 2. Makk. 1, 10 erwähnt.

Er sagt in einem von Eusebius (praep. ev. 9, 6 und 13, 12; vergl. Clemens Alexdr. strom. I, 22 § 150) erhaltenen Fragmente dieser Schrift: daß schon vor Demetrius Phalereus durch andre in der Zeit vor der Herrschaft Alexanders und der Perser die Geschichte des Auszugs der Hebräer aus Ägypten, der Eroberung des Landes und die ganze Gesetzgebung ins Griechische übersetzt worden sei. Die vollständige Übersetzung des ganzen Gesetzbuches sei aber erst unter dem Könige Philadelphus veranstaltet worden, indem Demetrius Phalereus dafür wirksam gewesen sei.

Freilich was Aristobul von einer älteren Übersetzung sagt, ist nur ein grundloses Vorgeben, durch welches er seine Behauptung, daß schon Plato seine Weisheit aus den mosaischen Schriften geschöpft habe, stützen will. Und im übrigen wird die Angabe wieder dadurch verdächtig, daß Demetrius Phalereus unter den Auspicien des Königs Philadelphus die Übersetzung veranstaltet haben soll. Die Stelle kann nur beweisen, daß die in dem Briefe des Aristeas enthaltenen Angaben über die Entstehung der griechischen Übersetzung des Pentateuchs in der Hauptsache von dem Verfasser nicht ersonnen, sondern schon um die Mitte des 2. Jahrh. bei den ägyptischen Juden gäng und gäbe waren.

Gewichtigere Zeugnisse für das Vorhandensein der Übersetzung des Pentateuchs sind nach Nöldeke (a. a. O. S. 580) der jüdische Dramatiker Ezechiel, der sie im 2. Jahrh. v. Chr. benutzte, und das Zeugnis des wahrscheinlich vor dem Jahre 200 lebenden Demetrius.

Unkritisch ist es, wenn man wie Hody, Bertholdt, Bleek, Hävernick und Herbst auf die Angaben Aristobuls und auf die Nachrichten von Kirchenvätern hin die Kombination gemacht hat, daß Demetrius Phalereus im letzten Jahre des Ptolemäus Lagi, in welchem Ptolemäus II. Philadelphus dessen Mitregent war (285/4), die Veranstaltung der Übersetzung des Pentateuchs oder gar des ganzen A. T. betrieben habe.

2. Aus den angeführten Angaben, die als glaubwürdig nicht gelten können, scheint nur folgendes geschlossen werden zu können:

1) Jedenfalls wurde die Septuaginta nicht mit einem Male angefertigt; vielmehr ward anfangs nur der Pentateuch übersetzt.

Dafür sprechen die Zeugnisse von Aristobulos, Pseudoaristeas, Philo, Josephus, der Talmud und Hieronymus.

2) Diese griechische Übersetzung des Pentateuchs muß um die Mitte des 2. Jahrh. schon längst bei den ägyptischen Juden verbreitet gewesen sein und in hohem Ansehen gestanden haben. Ihre Entstehung kann also keinenfalls einer späteren Zeit angehören als dem 3. Jahrh. v. Chr. Sie kann unter Ptolemäus II. Philadelphus (284—247) entstanden sein.

Wenn dies nicht der Fall wäre, so hätte um die Mitte des 2. Jahrh. nicht die Ansicht verbreitet gewesen sein können, daß Demetrius Phalereus unter Ptolemäus Lagi, dem Begründer der großen Bibliothek zu Alexandria, und unter dem Vermehrer derselben, dem Ptolemäus Philadelphus, die Veranstaltung der Übersetzung betrieben habe, zumal jene beiden Könige den Juden viel Gunst erwiesen haben. — Auch ist die damals verbreitete Meinung nicht unwahrscheinlich, daß der griechische Pentateuch sich wirklich in dieser Bibliothek befand. So erzählt der Talmud (Traktat Sopherim 1, 7), daß schon vor der Entstehung der Septuaginta fünf Älteste dem Könige Ptolemäus das Gesetz ins Griechische übersetzt hätten; der Tag sei indes für Israel so hart gewesen wie der des goldenen Kalbes, indem die Übersetzung ungenügend gewesen sei.

3) Was den oder die Urheber dieser griechischen Übersetzung des Pentateuchs betrifft, so ist die offizielle Mitwirkung des Hohenpriesters und der Ältesten unglaublich; und unwahrscheinlich ist die Nachricht, daß das hebräische Manuskript, nach welchem übersetzt wurde, aus Jerusalem geholt worden sei. Vielmehr sind der oder die Urheber der Übersetzung unter den ägyptischen Juden zu suchen.

Die Abweichung der griechischen Übersetzung des Pentateuchs in zahlreichen Lesarten von dem masoretische Texte, sowie die Übereinstimmung der Übersetzung in etwa 1000 Lesarten mit dem samaritanischen Pentateuch (vergl. § 126, 3) erklärt sich nicht etwa durch die Annahme, daß der griechischen Übersetzung eine ägyptisch-jüdische Textgestalt zu Grunde lag, in welcher der Pentateuch etwa um die Zeit Alexanders des Großen von Ägypten aus zu den Samaritanern kam. Vielmehr liegt der Grund der bezeichneten Erscheinung darin, daß der masoretische Text in seiner offiziellen Feststellung wahrscheinlich jünger ist als die Übersetzung der Septuaginta, und darin beruht ihre textkritische Bedeutung.

Daß palästinensische Gelehrte die Übersetzer gewesen seien, ist schon darum unwahrscheinlich, weil im 3. Jahrh. v. Chr. in Jerusalem und Palästina die Kenntnis der griechischen Sprache, welche zu einer solchen Übersetzung erforderlich war, noch nicht vorausgesetzt werden kann, am wenigsten bei 72 Ältesten. Unzweifelhaft aber wird die Entstehung der Übersetzung des Pentateuchs durch ägyptische Gelehrte dadurch, daß sich darin zahlreiche Spuren einer genauen Bekanntschaft mit Ägypten und ägyptischen Sitten, Einrichtungen und Verhältnissen finden. Pharao giebt z. B. nach Gen. **41**, 45 dem Joseph den Ehrennamen צָפְנַת פַּעְנֵחַ; die Septuaginta schreibt dafür ψονθομφανήχ, dies ist das ägyptische Wort p-sot-om-ph-anch, der Stützer (Erhalter) des Lebens. Oder die Septuaginta giebt das Wort תֻּמִּים durch ἀλήθεια wieder, weil der ägyptische Oberrichter ein Bild, welches ἀλήθεια als Symbol derselben genannt wurde, am Halse trug; in diesem fand man einige Ähnlichkeit mit dem hohenpriesterlichen Urim und Tummim. Ferner wird der Vogelname יַנְשׁוּף in Levit. **11**, 17, der Reiher (Chald. und Syr.: Nachteule), durch ἶβις wiedergegeben u. s. w.

Daß das hebräische Manuskript, aus welchem der Pentateuch übersetzt wurde, noch in althebräischer Schrift geschrieben war, ist bereits in § 122, 1. 5 erwähnt.

Ob der Pentateuch von einem oder mehreren Gelehrten übersetzt worden sei, läßt sich nicht ausmachen. Die Zahl der 72 Übersetzer ist wahrscheinlich vom Synedrium entnommen, das aus 72 Männern bestand. — Frankel hat aus Verschiedenheiten im Ausdruck und in der Auffassungsweise die Hypothese zu begründen versucht, daß die verschiedenen Teile des Pentateuchs von mehreren, voneinander unabhängigen Übersetzern zu verschiedenen Zeiten ins Griechische übertragen worden seien. Allein seine Beweise sind nicht stichhaltig, und es lassen sich ihnen zahlreiche Belege einer auffallenden Übereinstimmung in der Wiedergabe einzelner Ausdrücke in den verschiedenen Büchern des Pentateuchs gegenüber stellen, vergl. Herzfeld, Geschichte Israels II, S. 542 ff.

Wahrscheinlich verdankte die griechische Übersetzung des Pentateuchs dem Bedürfnisse der der väterlichen Sprache nicht mehr kundigen ägyptischen Juden, das Gesetz in einer ihnen geläufigen Sprache lesen zu können, ihre Entstehung. Dieses praktische Bedürfnis, und nicht die Liebhaberei der Ptolemäer für Bücher, rief sie ins Dasein. Gerade in Ägypten mußte dies Bedürfnis zu allererst erwachen; denn die zahlreichen hier befindlichen Juden sind die ersten gewesen, welche sich in fremdem Lande völlig akklimatisiert und die eigne Sprache mit einer fremden vertauscht haben. — Nicht unwahrscheinlich ist, daß anfangs nur mündlich ins Griechische übersetzt wurde und daß diese Übersetzung sich mündlich bei den Übersetzern fortpflanzte, bis später eine schriftliche Übersetzung angefertigt wurde. Sie ward, wie Wellhausen mit Recht hervorhebt, nicht von vornherein offiziell für den gottesdienstlichen Gebrauch angefertigt; vielmehr ist sie aus dem Privatgebrauch in den Synagogengebrauch übergegangen.

Wellhausen hält für geschichtlich, daß ein Ptolemäer in litterarischem Interesse den Pentateuch habe übersetzen lassen. Er beruft sich für diese Ansicht auf die Abneigung der Juden, die mündliche Übersetzung in den Synagogen schriftlich aufzuzeichnen. Diese ihre Abneigung müsse durch einen besondren Anlaß überwunden worden sein. Auch kann man sagen, daß zugleich ein Staatsinteresse vorhanden war, um der vielen jüdischen Unterthanen willen das Gesetz der Juden kennen zu lernen. — Indes war jene Abneigung bei den Helleniſten in dem litterarisch betriebsamen Alexandrien gewiß eine weit geringere als bei den Hebraisten. Am ersten kann für Wellhausens Ansicht der Umstand geltend gemacht werden, daß Aristobul schon um die Mitte des 2. Jahrh. seinen Kommentar zum Pentateuch dem Ptolemäus Philometor widmete.

3. Über den Ursprung der Übersetzung der andern Bücher des A. T. sind keine Nachrichten vorhanden. Aus ihrem Charakter ergiebt sich bestimmt, daß sie ebenfalls von Juden herrühren, die in Ägypten lebten.

Dafür lassen sich aus Jesaja folgende Belege anführen: **5, 10** ist für חֹמֶר das ägyptische Maß ἄρταβαι ἕξ gesetzt. In Jes. **19, 2** ist מִצְרַיִם בְּמִצְרַיִם mit νόμον ἐπὶ νόμον übersetzt; עֵרוֹת in **19, 7** mit ἄχι. Sodann kommen auch Beziehungen auf die ägyptischen Juden vor; so heißt es statt: „gesegnet sei mein Volk Ägypten, und Assur, meiner Hände Werk" in **19, 25**: εὐλογημένος ὁ λαός μου ὁ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν Ἀσσυρίοις.

Ferner ergiebt sich aus dem ganz verschiedenen Charakter der Übersetzung der einzelnen Bücher und aus vielen Eigentümlich-

keiten der Übersetzung in einzelnen Ausdrücken und Wendungen, welche durch gewisse Bücher durchgehen, während sie in andern nicht vorkommen, daß die Nebiim und die Kethubim von anderen Übersetzern herrühren als der Pentateuch. Und zwar stammt nicht die Übersetzung aller Bücher von derselben Hand. So gehören z. B. jedenfalls die Bücher Richter, Ruth, Samuel und Könige einem andern Übersetzer an als der Pentateuch und das Buch Josua; wieder von einem andern ist die Chronik übersetzt.

Nur in jenen Büchern kommt die Sonderbarkeit vor, daß das nachdrückliche Pronomen אֲנִי durch ἐγώ εἰμι übersetzt wird, auch wo es gar nicht paßt. In der Chronik haben die Gentilitia in der Regel die Endung ί z. B. Θεκωί, in den Büchern Samuels und Könige dagegen ίτης wie Θεκωίτης. — פֶּסַח wird in der Chronik durch φασέκ, sonst immer durch πάσχα wiedergegeben.

Die Verschiedenheit der Übersetzer des Pentateuchs und Josuas von den übrigen bezeugt u. a. der Umstand, daß פְּלִשְׁתִּים dort überall durch Φυλιστείμ, sonst dagegen durch ἀλλόφυλοι wiedergegeben wird.

Von dem Übersetzer des Jesaja rührt schwerlich die Übersetzung eines andren Buches her. So wird אֲשֵׁרָה nur in diesem Buche (**17**, 8. **27**, 9) durch δένδρον wiedergegeben, während es sonst mit ἄλσος übersetzt wird. Nur dieser Übersetzer gebraucht die Form Κύριος Σαββαώθ, während es sonst fast überall κύριος δυνάμεων oder τῶν στρατιῶν heißt. In Jes. **2**, 1—4 gebraucht er vielfach andre Ausdrücke als der Übersetzer der Parallelstelle Micha **4**, 1 ff., und in Jes. **36—39** andre als der Übersetzer von 2. Kön. **18** ff.

Manche Bücher wie Koheleth sind überaus wörtlich übersetzt; andre wie Ezechiel gut und im allgemeinen treu; wieder andre dagegen schlecht, oft sinnlos und geradezu falsch wie Jesaja und Psalmen. Noch andre wie Jeremia, Esra, Esther und Daniel sind überaus frei übertragen und mit vielen Zusätzen versehen oder auch durch Weglassungen verkürzt (§ 133, 2).

Ohne Zweifel ist die Übersetzung des ganzen A. T. nur allmählich entstanden. Wann sie vollendet worden ist, läßt sich nicht genau angeben. Doch folgt aus dem Prolog zu Jesus Sirach, daß um 130 v. Chr. schon alle oder mindestens fast alle Bücher des A. T. ins Griechische übersetzt waren.

Indes betrachtet letzterer die Übersetzung noch kritisch. Im allgemeinen erkennt er einen Unterschied zwischen Grundtext und Übersetzung; speziell aber bei der Bibelübersetzung macht er keinen geringen Unterschied zwischen dem Hebräischen und Griechischen.

Das griechische Buch Esther trägt folgende Unterschrift: im 4. Jahre des Ptolemäus und der Kleopatra habe Dositheos, der sich für einen

Priester und Leviten ausgab, den „Brief" nach Ägypten gebracht, und er und sein Sohn Ptolemäus haben angegeben, der Brief sei von Lysimachus, dem Sohne des Ptolemäus, in Jerusalem übersetzt worden. Ussher (de Graeca LXX versione syntagma), dem Fritzsche im Resultat zustimmt, deutet diese Angabe auf Ptolemäus Philometor (181—146). Indes hatten noch drei andre Ptolemäer zwischen 204 und 81 eine Kleopatra zur Frau: Epiphanes, Physkon und Lathuros.

Um das Jahr 150 muß das Buch Hiob schon vorhanden gewesen sein; denn den Anhang, der von späterer Hand stammt, kennt bereits Aristeas nach dem Zeugnis des Alexander Polyhistor (um 60 v. Chr.).

H. Schultz hat in seiner Skizze: die jüdische Religionsphilosophie in Alexandria in den zwei Jahrhunderten bis zur Zerstörung Jerusalems (Gelzers Prot. Monatsbl. 1864, S. 236 f.) es gut ausgeführt, welche weltgeschichtliche Bedeutung die LXX hatte als erste Übertragung der Offenbarungsurkunden in die japhetitische Sprache, die damals die Sprache der ganzen gebildeten Welt war, und wie sehr dadurch einem Paulus der Boden bereitet ward. Mit richtigem Instinkt wurde von den nationaljüdischen Fanatikern der Tag ihrer Entstehung als ein Unglückstag betrachtet.

Litteratur.

Humphrey Hody (Prof. in Oxford), de bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina vulgata libri IV, Oxon. 1705, kl. fol. Frankel (Oberrabiner in Dresden und Leipzig), Vorstudien zu der LXX, Leipzig 1841. M. Schmidt, Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T., herausgegeben von A. Merx, I H. 3, Halle 1868.

§ 133.

Die Beschaffenheit der Septuaginta.

1. Allgemeine Charakteristik. Die Sprache der Septuaginta ist die seit Alexander d. Gr. herrschend gewordene κοινή, die aber hebraisiert ist. Der hebraisierende Charakter dieser hellenistischen Sprache ist allerdings hier viel bedeutender als im N. T. und in den meisten Apokryphen; er ist um so stärker, je wörtlicher die Übersetzung ist. Den Hellenen mußte eine solche Übersetzung barbarisch und unverständlich vorkommen; daher blieb sie ihnen auch anfangs unbekannt.

Z. B. wird dasselbe griechische Wort gezwungen, die verschiedenen Bedeutungen zu tragen, welche das hebräische Wort hat. Der Aorist

wird für den Inchoativ gesetzt, dem hebräischen Perfektum gemäß. Es zeigt sich aber in dieser Übersetzung mehr Unbehilflichkeit als Skrupulosität.

Den Übersetzern stand eine exegetische Tradition, die noch von Palästina her bewahrt worden war, zu Gebote, welche sie in stand setzte, viele dunkle und seltene Ausdrücke, namentlich auch ἅπαξ λεγόμενα, richtig wiederzugeben. Auch folgen sie manchmal geradezu der auch von den späteren Juden bewahrten Halacha und Haggada, sowie den Midraschim.

Für uns sind viele solcher dunklen Ausdrücke nur durch die verwandten Dialekte verständlich. Freilich hat man kein Recht, den Übersetzern eine gewisse Kenntnis der Dialekte, namentlich des Arabischen, zuzuschreiben. Außer dem Hebräischen haben sie wohl nur das Aramäische verstanden. — Vergl. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta, S. 189—191. Frankel, über den Einfluß der palästinensischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, Leipzig 1851; indes bedürfen die beigebrachten Belege großer Sichtung.

Oftmals freilich hat diese Tradition die Übersetzer im Stich gelassen. Häufig lesen sie ihren unpunktierten Text falsch, teilen die Wörter falsch ab, suchen bei schwierigen Wörtern nach hebräischen Etymologieen und greifen dabei fehl; oft nehmen sie Appellativa für Nomina propria und umgekehrt; auch verwechseln sie ähnlich lautende Wörter miteinander. Wußten sie die Bedeutung eines Wortes nicht, so rieten sie oft aus dem Zusammenhang auf seine Bedeutung. Ebenso sind sie überhaupt bei schwierigen Stellen häufig damit zufrieden, das, was nach ihrer Meinung der ungefähre Sinn sein mochte, auszudrücken. Manchmal aber geben sie auf der andern Seite, wenn sie eine Stelle nicht verstehen, eine Übersetzung, die wörtlich sein soll, doch keinen Sinn giebt. Manchmal lassen sie auch unverstandene Wörter oder Sätzchen ganz weg. Endlich behalten sie nicht selten einzelne unverstandene hebräische Ausdrücke bei, vergl. Frankel, Vorstudien S. 191—203.

Weil es den Übersetzern, die wohl zunächst eine Privatarbeit lieferten, vor allem auf die Befriedigung eines praktischen Bedürfnisses ankam und sie überhaupt den Text noch nicht mit der späteren Skrupulosität betrachteten, so erlaubten sie sich auch, wo sie nicht durch Unkenntnis der Sprache gehindert waren, treu zu übersetzen, sehr häufig große Freiheiten. Wohl darf sich auch eine treue Übersetzung Änderungen der Person und des Numerus, Verwandlung der Passiv- in die Aktivkonstruktion, Umstellung von Wörtern und

Satzteilen u. dergl. erlauben. Die Septuaginta aber verfolgt vielfach so ausschließlich nur den Gesichtspunkt, den Sinn dem Unkundigen zu verdeutlichen, daß sie ohne Bedenken Worte des Originals, die für den Sinn und Zusammenhang entbehrlich scheinen, wegläßt, dagegen auch wieder vieles zur Verdeutlichung oder zur Ausschmückung einsetzt, scheinbare Lücken ausfüllt (z. B. Gen. **4**, 8. **44**, 4 f.), manches umschreibt, bildliche Ausdrücke und Redeweisen in eigentliche umsetzt u. s. w.

Mit dem praktischen Zweck der Übersetzer hängt ferner zusammen, daß sie anstößige Ausdrücke vermeiden, indem sie Euphemismen anwenden, daß sie zu sinnliche Ausdrücke, welche von Gott gebraucht werden, vergeistigen, namentlich also eigentliche Anthropomorphismen und Anthropopathismen beseitigen, auch sonst Ausdrücke, die unehrerbietig gegen Gott klingen könnten, abändern. Es sind das Eigentümlichkeiten, die für alle alten Übersetzungen charakteristisch sind. — Wie aus dogmatischen Gründen, so haben sich die Übersetzer manchmal auch aus historischen Gründen Änderungen erlaubt. Hier sei an die systematischen Korrekturen der Zahlangaben über das Alter der Patriarchen in der Genesis erinnert. — Endlich gestalten sie den Text manchmal auch durch kleine Änderungen so um, daß er sich unmittelbar auf ihre Zeitverhältnisse bezieht. Darum setzen sie in Jer. **25**, 25 die Perser an die Stelle der Meder und erwähnen in Jes. **9**, 12. Jer. **46**, 16. **50**, 16 und anderwärts die griechischen Heere.

Zu der Unkunde des Hebräischen und der in dem Zweck der Übersetzung begründeten Freiheit der Übertragung kommt aber auch noch bei einzelnen Übersetzern eine große Nachlässigkeit und Gedankenlosigkeit. Manches Wort und mancher Vers oder wohl auch mehrere Verse sind aus Nachlässigkeit übergangen, indem z. B. das Auge von einem Worte auf dasselbe weiter unten stehende Wort abirrte. Aus gleichem Grunde sind auch manchmal Worte doppelt übersetzt. Doch liegen in Fällen solcher Art auch oftmals Glossen vor, indem eine an den Rand geschriebene andere Übersetzung der betreffenden Worte später in den Text gekommen ist, ohne die erste zu verdrängen. — Nur aus Unfähigkeit und Gedankenlosigkeit kann es erklärt werden, daß häufig ein Übersetzer, der sich sonst große Freiheiten erlaubt, in einzelnen Stellen wieder so sklavisch buchstäblich übersetzt, daß die Stelle ganz sinnlos wird, vergl. Frankel, Vorstudien S. 163—179.

Offenbar sind viele der größeren oder kleineren Zusätze von den Übersetzern selbst gemacht oder aus Parallelstellen eingefügt. Manche unter den Übersetzern müßten eigentlich Bearbeiter des Textes genannt werden. Doch giebt es einige Zusätze, die unmöglich auf Rechnung der Übersetzer kommen können. Es sind dies diejenigen, welche so ungriechisch und so sklavisch genau der hebräischen Ausdrucksweise angepaßt sind, daß sie nur unter der Voraussetzung begreiflich sind, daß der Übersetzer Worte wiedergiebt, die er in seiner Handschrift vorfand. Wo sich derartige Zusätze in größerer Menge finden, wie z. B. in den Büchern der Könige und in den Sprüchen, da ist wohl anzunehmen, daß die Übersetzung nach einer Handschrift, die eine andre Textrecension enthielt, gefertigt ist.

2. Besondre Charakteristik der einzelnen Bücher. Der Charakter der Übersetzung der Septuaginta ist in einzelnen Büchern ein verschiedener. Am besten ist die Übersetzung des Pentateuchs. Sie zeichnet sich am meisten durch Treue, durch Gewandtheit und selbst eine gewisse Eleganz im Ausdruck, durch richtiges Verständnis des Textes und durch ein unverkennbares Fußen auf einer exegetischen Überlieferung aus. Sie hat darum auch den meisten kritischen und exegetischen Wert. Freilich ist sie nach einem Texte angefertigt, der von unserem masoretischen vielfach abweicht, dagegen in vielen Lesarten mit dem samaritanischen übereinstimmt (§ 126, 3) und im ganzen nicht den Charakter eines ursprünglichen, sondern eines erleichternden Textes an sich trägt. Aber diesen Text giebt die Übersetzung treu wieder. Es kam ihr, da die Übersetzung des Pentateuchs die älteste unter allen Büchern ist, die bei diesem Buche am reichlichsten fließende exegetische Überlieferung am meisten zu gute. Auch erklärt sich die Sorgfalt dieser Übersetzung aus der hohen Wertschätzung, deren der Pentateuch vor den andern Büchern bei den alexandrinischen Juden sich erfreute. Auf die Vorzüglichkeit der Übersetzung des Pentateuchs hat schon Hieronymus ausdrücklich aufmerksam gemacht. — Nächst dem Pentateuch ist, wie ebenfalls schon Hieronymus bemerkt hat, die Übersetzung des Buches Ezechiel besonders treu und gelungen.

Übertrieben buchstäblich bis zur Unverständlichkeit, aber eben darum in kritischer Beziehung besonders beachtenswert ist die Übersetzung von Koheleth, Hohelied und Chronik. — Schlecht ist dagegen die Übersetzung des Jesaja und der Psalmen. Hier finden sich viele Mißverständnisse und sinnlose Übertragungen.

Besser ist die der Sprüche, die teilweis wohlgelungen ist und mit Nutzen zum Verständnis des Originals gebraucht werden kann. Doch hat der Übersetzer sich manchmal auch Änderungen erlaubt und namentlich hier und da Sentenzen und Sprichwörter, die ihm geläufig waren oder mehr zusagten, an die Stelle von ähnlichen Sentenzen des Grundtextes gesetzt, zumal wenn ihm die letzteren nicht recht verständlich waren. — Nicht ohne Geschick hat auch der Übersetzer des Buches Hiob seine schwierige Aufgabe gelöst, sofern er wenigstens in der Regel verständig und geschmackvoll übersetzt hat. Es zeigt sich sogar das Streben, die dichterische Farbe des Originals wiederzugeben; auch Floskeln aus griechischen Dichtern sind verwendet worden, vergl. Egli, Rhein. Museum f. Philol. 1857, S. 448 ff. Jedoch scheint der Übersetzer des Hebräischen nicht hinreichend kundig gewesen zu sein. Darum giebt er den Worten oft einen andren Sinn, auch läßt er viele Versglieder oder Verse ganz weg. Im Prolog und Epilog dagegen finden sich ausschmückende Zusätze.

Bedeutende Abweichungen vom hebräischen Texte zeigen die Bücher Samuels und der Könige. Bei Jeremia und Daniel, Esther und Esra liegen nicht eigentliche Übersetzungen, sondern Bearbeitungen des hebräischen Textes vor; über Jeremia vergl. § 63, 1. — Sehr bedeutende Zusätze, die nicht aus der hebräischen Sprache übersetzt, sondern sofort griechisch geschrieben sind, enthalten die Bücher Daniel und Esther, vergl. § 102, 2. 110, 4.

Die Übersetzung des Buches Daniel gehört, soweit sie sich an den hebräischen Text hält, zu den schlechtesten Übersetzungen. Daher ist sie wegen der bedeutenden Abweichungen vom hebräischen Texte schon in der alten Kirche vor Hieronymus verworfen worden. An die Stelle des Daniels der Septuaginta ist der Daniel aus der Übersetzung Theodotions in den kirchlichen Gebrauch aufgenommen worden (§ 134, 2. 2).

Vergl. Thiersch, de Pentateuchi versione Alexandrina, Erlangen 1840. J. Wichelhaus, de Jeremiae vers. Alexdr. indole et auctoritate, Hal. 1846. P. de Lagarde, Anm. zur griech. Übersetzung der Prov., Leipzig 1863; Ausgabe der Genesis, Leipzig 1868. Bickell, de indole ac ratione vers. Al. in interpretando libro Jobi, Marburg 1862. J. Hollenberg über Josua, s. § 32, 4. Jul. Wellhausen, der Text der Bücher Samuels untersucht, Göttingen 1871.

§ 134.

Entstehung neuer griechischer Übersetzungen.

1. Nach der älteren jüdischen Ansicht war nur die griechische Sprache zur Übersetzung des A. T. geeignet; man erblickte in dieser Verwendung der griechischen Sprache eine Erfüllung der Verheißung, daß Japhet wohnen werde in den Hütten Sems (Gen. **10**, 27). In wie hohem Ansehen die Septuaginta längere Zeit stand, zeigen schon die Sagen über ihre Entstehung, welche selbst bei den palästinensischen Juden Aufnahme fanden. Sie wurde auch nicht bloß von den alexandrinischen, sondern auch von allen hellenistischen Juden, selbst von den Hellenisten in Palästina, bei der Vorlesung im Synagogengottesdienst gebraucht, und dieser Gebrauch erhielt sich nach den Zeugnissen Justins und Tertullians wenigstens teilweise bis zum Ende des 2. Jahrh. n. Chr. Philo hält die Septuaginta geradezu für inspiriert und macht ausschließlich von ihr Gebrauch; auch gründet er auf sie oftmals Argumentationen, welche im hebräischen Texte keinen Anhalt haben. Dabei ist freilich mit in Rechnung zu bringen, daß Philo so gut wie gar kein Hebräisch verstand. Josephus verstand zwar Hebräisch, auch geht er öfter auf den Grundtext zurück; in der Regel aber hält er sich doch an die LXX.

Auch die NTl. Schriftsteller citieren das A. T. vorwiegend nach der LXX, manche derselben wie der Verfasser des Hebräerbriefes, sowie die Verfasser der Urevangelien Markus, Lukas und Petrus ganz ausschließlich, Johannes weit überwiegend, andre wie Paulus und Matthäus wenigstens teilweise. — Von den Kirchenvätern, besonders von denen, die nicht Hebräisch verstanden, wurde sie für ebenso inspiriert gehalten wie der Grundtext, ja häufig diesem, den man selbst zu prüfen nicht fähig war, in der Polemik gegen die Juden noch vorgezogen; so von Irenäus, Clemens Alexandrinus, Augustinus. Anders dagegen urteilten solche Kirchenväter, welche imstande waren, den hebräischen Text selbst zu lesen, wie Origenes und besonders Hieronymus.

Mit der Zeit erkannte man aber immer mehr den bedeutenden Unterschied zwischen der LXX und dem Grundtexte. Die offizielle Feststellung des hebräischen Textes ward maßgebend für die griechische Übersetzung, und die Ungenauigkeit der letzteren machte sich immer mehr als ein großer Mangel fühlbar. So ward das Bedürfnis

nach einer getreueren Übersetzung immer lebendiger. Zuerst war dies bei den Juden der Fall. Die jüdische Rechtsgelehrsamkeit und Theologie bildete sich immer mehr aus und suchte ihre Sätze aus ATl. Aussprüchen zu begründen. Dabei wurde der Buchstabe des vorhandenen Bibeltextes im ausgedehntesten Maße benutzt. Infolge dieses gelehrten und schulmäßigen Gebrauchs, den man von der Bibel machte, wuchs die Heilighaltung ihres Buchstabens und die skrupulöse Genauigkeit in der Bewahrung desselben. Es konnte nicht fehlen, daß diese Anschauung auch ihre Rückwirkung auf die Juden anderer Zunge, namentlich aber auf die griechisch redenden Juden übte. Indem die Heilighaltung des vaterländischen Bibeltextes auch bei ihnen immer höher stieg, mußte notwendig das lebhafte Bedürfnis nach einer demselben mehr entsprechenden griechischen Übersetzung erwachen. — Der Trieb, diesem Bedürfnis Genüge zu leisten, ward noch durch die richtige Wahrnehmung verstärkt, daß, wenn die griechisch redenden und unter ausländischen Einflüssen lebenden Juden die LXX in ähnlicher Weise gebrauchen würden, wie die palästinensischen Gelehrten den Grundtext benutzten, — wie dies die alexandrinischen Juden, namentlich Philo, wirklich schon gethan hatten, — die nationale Einheit der geistigen und religiösen Entwicklung des Judentums unwiederbringlich verloren gehen müsse. Dieser Gefahr konnte, solange die gelehrte Kenntnis des Hebräischen bei den auswärtigen Juden noch nicht weiter verbreitet war, nur durch Herstellung einer möglichst genau an den Grundtext sich anschließenden griechischen Übersetzung einigermaßen vorgebeugt werden. Auch ein wichtiges nationales und religiöses Interesse trieb also zur Anfertigung einer neuen griechischen Übersetzung. — Dazu kam endlich noch, daß in der Polemik zwischen den Juden und den Christen die letzteren sich häufig auf die LXX berufen konnten, wo der hebräische Text eine Benutzung der betreffenden Stellen nicht rechtfertigte. Dabei kam es zu häufigen Streitigkeiten über den echten Bibeltext. Infolge davon geriet die LXX bei den Juden immer mehr in Mißkredit. Daher erklärt sich auch die Geringschätzung der LXX bei den Juden, die eine spätere talmudische Sage bezeugt; nach Megillath Taanith f. 50 c. 2 soll eine dreitägige Finsternis die Welt zu der Zeit, als das Gesetz ins Griechische übersetzt ward, bedeckt haben.

Von jenen Streitigkeiten berichtet zuerst Justinus (dial. c. Tryph. cp. 68 und 71); er erhebt bereits die Anklage gegen die Juden, daß sie

aus dem hebräischen Texte die Stellen, welche in ihm fehlen, während sie in der LXX stehen, entfernt hätten. — Übrigens sind die Streitigkeiten mit den Christen keineswegs, wie man vielfach meint, die hauptsächlichste oder gar die ausschließliche Veranlassung zur Anfertigung neuer griechischer Übersetzungen von seiten der Juden gewesen.

Den wortgetreueren griechischen Übersetzungen war gemeinsam der genaue Anschluß an den offiziellen Text, sowie die Ausschließung der Apokryphen. Seitdem es solche Übersetzungen gab, bedienten sich die des Hebräischen nicht kundigen Juden derselben (vergl. Origenes, ep. ad Afric. Philastrius, haeres. 90). Auch in Synagogen wurde, wie die 146. Novelle Justinians (vom Jahre 551) zeigt, wenigstens die eine derselben, die des Aquila, gebraucht. Aber aus derselben Novelle geht auch hervor, daß vielen Juden damals schon der gottesdienstliche Gebrauch griechischer und überhaupt aller Übersetzungen zuwider war. Das aus den oben angedeuteten Gründen hervorgehende Streben, der hebräischen Sprache in den Gottesdiensten aller Juden, auch der im Auslande zerstreuten, ausschließliche Geltung zu verschaffen, um die Einheit des geistigen und religiösen Lebens des Judentums zu wahren und die in den palästinensischen und babylonischen Schulen ausgebildete Rechtslehre und Theologie zu allgemeiner Anerkennung zu bringen, war schon von Erfolg gewesen und drang am Ende trotz jener Novelle, die den Gebrauch der Bibel in den Landessprachen, namentlich den Gebrauch der Übersetzungen der LXX und des Aquila im Synagogengottesdienst schützen wollte, überall vollständig durch.

Von den Christen wurden die wortgetreueren griechischen Übersetzungen anfangs mit großem Mißtrauen aufgenommen. Man warf denselben, namentlich der Übersetzung des Aquila, häufig vor, daß sie den Text aus Feindschaft gegen Christum verfälscht und vor allem viele Weissagungen auf Christum beseitigt hätten. Doch erwachte bald auch bei den Christen dasselbe Bedürfnis wie bei den Juden, sodaß auch bei ihnen solche neue Übersetzungen gebraucht, wenngleich nicht kirchlich recipiert wurden. Auch urteilten Männer wie Origenes und Hieronymus gerechter.

2. Von diesen neuen griechischen Übersetzungen haben sich uns nur Bruchstücke erhalten, teils aus der Hexapla des Origenes, teils in Citaten der Kirchenväter. — Die uns bekannten sind folgende:

1) Die des Aquila, griechisch Ἀκύλας, im jerusalemischen Tal- und עֲקִילֹס, im babylonischen אֲקִילֹס. Seine Übersetzung wird zuerst

von Irenäus (adv. haer. III, 24. Eusebius, Kirchengesch. 5, 8) erwähnt. Dort ist Aquilas ὁ Ποντικός genannt; denn er stammte aus Sinope in Pontus. Zugleich wird er als jüdischer Proselyt, als ein vom Heidentum zum Judentum übergetretener Mann bezeichnet. Daß er ein jüdischer Proselyt war, bezeugen auch andre Kirchenväter, die ihn übrigens manchmal auch schlechtweg einen Juden nennen; dasselbe bezeugen auch zwei talmudische Stellen. Gleichwohl erregt seine genaue Kenntnis des Hebräischen Bedenken gegen die Angabe, er sei ein geborener Nichtjude. Aquila hat um die Mitte oder gegen das Ende des 2. Jahrh. seine Übersetzung veranstaltet; denn Irenäus, der zwischen 177 und 192 schreibt, führt ihn auf unter den ἔνιοι τῶν νῦν τολμώντων μεθερμηνεύειν τὴν γραφήν, er scheint also ihn im allgemeinen als seinen etwas älteren Zeitgenossen zu betrachten.

Sonst wissen wir nichts Sicheres über Aquila. Epiphanius (de mensuris et pond. c. 15; synopsis sacrae scr. c. 77) bezeichnet ihn als Verwandten (πενθερίδης) des Kaisers Hadrian, der ihn mit dem Neubaue Jerusalems als Älia Capitolina beauftragt habe. Damals soll er von den aus Pella zurückkehrenden Christen vom Heidentum zum Christentum bekehrt, aber wegen seiner Neigung zu astrologischem Aberglauben wieder aus der Kirche ausgestoßen sein. Erst dann sei er zum Judentum übergetreten. Indes diese Nachricht beruht teils auf Irrtum, teils auf tendenziöser Erdichtung. — Nach einer jüdischen Tradition, die schon Hieronymus (zu Jes. 8, 14) erwähnt und Wellhausen glaubwürdig findet, war er ein Schüler Akibas. Eine andre jüdische Tradition macht ihn zum Schüler R. Elieſers und R. Josuas.

Schon Hieronymus giebt ihm mit Recht das Zeugnis, daß er ein fleißiger, sorgfältiger und der hebräischen Sprache sehr kundiger, auch mit der Etymologie der einzelnen Ausdrücke wohlbekannter Übersetzer war, tadelt aber mit andern Kirchenvätern ebenfalls mit Recht seine Übersetzungsmethode, die ohne alle Rücksicht auf Verständlichkeit und auf das in der griechischen Sprache Zulässige sklavisch an den Buchstaben sich bindet (Origenes, ep. ad Afric.: δουλεύων τῇ ἑβραϊκῇ λέξει). Er bemüht sich nämlich nicht nur, Wort für Wort zu übersetzen, sondern auch noch die Etymologie der hebräischen Wörter nachzubilden. Ja sein Streben nach Wörtlichkeit geht so weit, daß er κακοζήλως (Hieronymus) bestrebt ist, sogar jede Partikel durch ein besondres griechisches Wort wiederzugeben.

So übersetzt er אֶת, auch wenn es not. accus. ist, mit σύν: ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν (Gen. 1, 1). Oder כְּתָרוּנִי (von כתר pi. cinxit) in Ps. 22, 13 übersetzt er διεδηματίσαντό με. Für לֵאמֹר setzt er: τῷ λέγειν. Das ה locale giebt er durch δέ wieder, z. B. Ὠφείρδε. Hieronymus (zu Jes. 49): Quis enim pro frumento et vino et oleo posset vel legere vel intellegere χεῦμα, ὀπωρισμόν, στιλπνότητα, quod nos possumus dicere fusionem, pomationem et splendentiam? So erlaubt er sich kühne Neubildungen und sprachliche Unmöglichkeiten. Einen Singular giebt er mit dem Singular wieder, auch wo das Griechische den Plural schlechterdings verlangt, z. B. 930 Jahre ἐννακόσια ἔτος (שָׁנָה) καὶ τριάκοντα ἔτος in Gen. 5, 5.

Daß Aquila seine Übersetzung der LXX gegenüberstellte, ist unzweifelhaft. Indes eine polemische Tendenz gegen die Christen läßt sich nicht nachweisen. Durch Hieronymus wissen wir, daß er noch eine zweite Ausgabe seiner Übersetzung veranstaltete, in welcher er sein Übersetzungsprinzip der strengsten Wörtlichkeit noch konsequenter durchzuführen suchte; die Juden nannten nach Hieronymus diese zweite Ausgabe κατ' ἀκρίβειαν. — Die Juden schätzten die Übersetzung Aquilas sehr hoch und zogen sie allen andern vor. Dieselbe ward wie gesagt in manchen Synagogen sogar zur Vorlesung gebraucht.

Einzelne Stellen wie Jer. 10, 6—10, vielleicht auch Stellen aus Prediger und Hohelied, wurden nach Field immer aus der Übersetzung Aquilas genommen. Im jerusalemischen Talmud (Trakt. Megilla f. 71, 3) ist gesagt, daß seine Übersetzung so viel Beifall gefunden habe, daß man auf ihn die Worte aus Ps. 45, 3 angewendet habe: „du bist der schönste unter den Menschenkindern" (nach Wellhausen: du hast die japhetische Übersetzung par excellence geliefert).

2) Um dieselbe Zeit schrieb auch Theodotion (Θεοδοτίων) seine Übersetzung. Denn Irenäus (a. a. O.) führt ihn vor Aquila und neben ihm an. Er nennt ihn einen Epheser und bezeichnet auch ihn als einen jüdischen Proselyten. Auch Hieronymus nennt ihn manchmal einen Juden.

Auch von ihm fabelt Epiphanius (a. a. O. c. 17), er sei aus Pontus und ein Anhänger Marcions gewesen, später aber zum Judentum abgefallen.

Die bestimmte Angabe des Irenäus ist freilich auch bezweifelt worden. Bleek hat ihn für einen Christen erklärt. Jener Angabe stehen allerdings gewichtige Gründe entgegen. Einmal bezeichnet Hieronymus ihn an andern Stellen neben dem Judaeus Aquila

als einen Ebioniten, als semichristianus und als haereticus iudaizans; in der Vorrede zu Daniel sagt Hieronymus: einige sagten, daß er ein Ebionite sei, der in der folgenden Generation ein Jude wurde. Sodann haben wir keinen Beleg dafür, daß die Juden von seiner Übersetzung Gebrauch machten, während dies in der christlichen Kirche mehrfach der Fall gewesen ist. Und endlich übersetzt Theodotion die Stelle Jes. **25**, 8 abweichend von dem hebräischen Texte und von der LXX ebenso wie sie in 1. Kor. **15**, 54 übersetzt ist.[1]) Diese Gründe machen es wahrscheinlicher, daß Theodotion ein judaisierender Christ gewesen ist.

Sein Verfahren war ein ganz anderes als das des Aquila. Er hat eigentlich nur die LXX verbessert, indem er sie von Zusätzen säuberte, die Lücken nach dem hebräischen Texte ausfüllte und bedeutende Fehler beseitigte. In diesen Änderungen stimmt er öfter mit Aquila, dessen Übersetzung er vielleicht benutzt hat, überein, ohne aber in die Buchstäblichkeit Aquilas zu verfallen. Thier- und Pflanzennamen sowie technische Ausdrücke läßt er oft unübersetzt.

Von seiner Übersetzung hat sich uns der ganze Daniel erhalten; außerdem nach Field auch die Stellen 1. Sam. **17**, 12—31. Jer. **33**, 14—26. **39**, 4—13, sowie in der ed. Sixtina etwa der sechste Teil des Buches Hiob (§ 135, 3). Die Erhaltung der Übersetzung des Buches Daniel ist dem Umstande zu verdanken, daß in der griechischen Kirche schon vor Hieronymus der Daniel der Septuaginta nicht kirchlich gebraucht wurde und durch Theodotions Übersetzung des Daniel ersetzt wurde (§ 133, 2).

Schon Origenes[2]) hatte den Daniel Theodotions vorgezogen, obschon die kirchliche Sitte damals diesen Brauch noch nicht übte. Dieser Brauch brachte es mit sich, daß der Daniel Theodotions in die Handschriften der LXX aufgenommen wurde; ebenso geschah es in den gewöhnlichen Ausgaben. Der Daniel der Septuaginta galt darum auch lange als ververloren; erst seit 1772 ist er wieder bekannt geworden.

Nach Hieronymus (zu Jer. 29, 17) scheint Theodotion eine zweite Ausgabe seiner Übersetzung veranstaltet zu haben; indes ist diese Stelle wahrscheinlich korrupt, da eine solche zweite Ausgabe sonst nie erwähnt wird.

3) Symmachus. Nach Eusebius (Kirchengesch. VI, 17), Hieronymus (Kommentar zu Hab. **3**) und syrischen Nachrichten (Assemani,

---

[1]) Nach Wellhausen hat er wahrscheinlich κατέπιεν geschrieben.

[2]) Justinus gebraucht begreiflicherweise noch die Übersetzung Daniels in der Septuaginta.

bibl. Orient. II p. 278; III, 1. p. 17) war Σύμμαχος ein Ebionite, der seine Übersetzung später als die beiden vorigen anfertigte. Daß er einer etwas späteren Zeit angehört, zeigt der Umstand, daß Irenäus ihn noch nicht nennt; dasselbe bezeugt Hieronymus (zu Jes. 58, 9), und endlich geht aus Eusebius (a. a. O.) hervor, daß er kurz vor Origenes gelebt hat. Denn dieser hat nach seiner eigenen Angabe die Schriften des Symmachus von einer gewissen Juliane erhalten, welche sie von Symmachus selber bekommen hatte. Näheres über ihn wissen wir nicht. Die Angaben des Epiphanius über ihn sind Fabeln. — Seine Übersetzung sucht den Vorzug der Verständlichkeit und der Reinheit der griechischen Sprache mit dem der Treue zu verbinden. Sie ist keine wort-, aber eine sinngetreue Übersetzung. Hieronymus zollt ihr dafür seine Anerkennung, nach ihm gab es auch von dieser Übersetzung eine zweite Ausgabe.

4) Origenes nahm in seine Hexapla noch drei andre griechische Übersetzungen von unbekannten Verfassern auf. Man bezeichnet sie nach der Stellung, welche sie in dem Werke des Origenes einnehmen, als Quinta, Sexta und Septima. Diese erstreckten sich aber nicht über das ganze A. T. Alle drei enthielten nach Eusebius (Kirchengesch. VI, 16) die Psalmen, und nach Hieronymus (zu Tit. 3) alle poetischen Bücher; auch enthielten sie sämtlich die kleinen Propheten. Die Quinta enthielt außerdem den Pentateuch, die Bücher der Könige und das Hohelied; die Sexta ebenfalls den Pentateuch und das Hohelied. Sonst läßt sich ihr Umfang nicht weiter angeben.

Eine derselben ward nach Eusebius (a. a. O.) in Jericho gefunden. Die Quinta hat Origenes, wie Hieronymus berichtet, am aktäischen[1]) Gestade gefunden. Eusebius berichtet aber ebenfalls unter Berufung auf die Angabe des Origenes, daß eine von den drei genannten Übersetzungen von Origenes in Nikopolis bei Aktium am Eingang zum ambrakischen Meerbusen aufgefunden worden sei, eine von Hieronymus vermutlich mißverstandene Angabe.

Die Quinta und Sexta sollen nach Hieronymus von jüdischen Übersetzern herrühren. Aber der Verfasser der Sexta war sicher ein Christ, denn er überträgt Hab. 3, 13: ἐξῆλθες τοῦ σῶσαι τὸν λαόν σου διὰ Ἰησοῦ τοῦ Χριστοῦ σου.

---

[1]) Akte ist der alte Name von Attika.

§ 135.

Geschichte des Septuagintatextes.

1. Schon frühzeitig wurde der Text der LXX teils durch die Sorglosigkeit der Abschreiber, teils durch willkürliche Änderungen und Zusätze sehr korrumpiert. Offenbare Textfehler hatten schon Philo und Josephus in ihren Exemplaren; ersterer las z. B. in Gen. **15**, 15 τραφείς statt ταφείς. Immer mehr nahm die Verderbnis des Textes zu. Justinus benutzte einen Text, der in manchen, besonders in den messianischen Stellen, nach dem Original berichtigt war; diese Berichtigung hat er selber gewiß nicht vorgenommen, da er kein Hebräisch verstand. Origenes klagt, daß zu seiner Zeit die Verschiedenheit der Abschriften sehr groß sei; diese habe ihren Grund teils in der Nachlässigkeit der Abschreiber, teils in übel angebrachten Versuchen, den Text zu verbessern, teils in der Willkür, mit welcher manche aus ihrem Eignen zu dem Texte Zusätze machten oder etwas von demselben ausließen.

Nicht um den Text der Septuaginta zu verbessern, sondern um das Verständnis derselben zu erleichtern und besonders ein Hilfsmittel zum polemischen Gebrauche derselben darzubieten, hat Origenes mit eisernem Fleiße sein berühmtes Werk, die Ἑξαπλᾶ, ausgearbeitet. Von seinem Freunde Ambrosius mit Geld unterstützt, hat er auf die Sammlung der Materialien und die Ausarbeitung, bei welcher ihm eine Anzahl Amanuenses halfen, viele Jahre verwendet. Sein Zweck war, wie er in der epistola ad Africanum selbst sagt, durch eine synoptische Zusammenstellung der LXX mit den übrigen griechischen Übersetzungen und dem hebräischen Texte und durch im Texte der LXX angebrachte kritische Zeichen in der Kirche einen sicheren, keinen Verdächtigungen ausgesetzten Gebrauch der LXX zu ermöglichen und besonders die Christen in den Stand zu setzen, den Juden gegenüber nur das geltend zu machen, was auch in den von diesen anerkannten heiligen Schriften stehe, und sie davor zu bewahren, daß sie das verwerfen, was die Juden wirklich aus dem A. T. vorbrächten, ohne daß es in der LXX stehe.

Das in viele Bände (50 Rollen) zerfallende Werk enthielt in 6 nebeneinander stehenden Kolumnen stichenweise geschrieben: 1. den hebräischen Text in hebräischer Schrift; 2. denselben in griechischer Schrift; 3. die Übersetzung des Aquila; 4. die des Symmachus;

5. die der Septuaginta; 6. die des Theodotion. Bei manchen Büchern des A. T. kam dann noch die Quinta und Sexta in zwei weiteren Kolumnen hinzu; daher legt Epiphanius (de pond. et mens. c. 19. haeres. 64, 3) dem Werke in diesen Teilen den Namen ὀκταπλᾶ bei (in späteren Scholien ὀκτασέλιδον). Kam noch die Septima hinzu, so waren es neun Kolumnen; indes der Name ἐννεαπλᾶ kommt nirgends vor. — Im Texte der LXX bezeichnete er alle Zusätze mit einem vor denselben stehenden Obelus oder mit einer geraden oder etwas gezogenen Linie (⸗); das Ende des Zusatzes war durch zwei Punkte bezeichnet (:); statt dieser Zeichen kommen in andren Manuskripten noch andre vor, z. B. der Metobelus ⸜ hinter der Einschaltung. Wo im Texte der LXX etwas fehlte, ergänzte er die Lücke meist aus Theodotion, manchmal auch aus Aquila, selten aus Symmachos. Vor die Einschaltung setzte er einen Asteriskos (⁜, auch ※) nebst dem Anfangsbuchstaben des Übersetzers, aus welchem sie genommen war; hinter die Einschaltung setzte er zwei Punkte. Stand die Einschaltung bei mehreren der drei andern Übersetzer, so fügte er auch die Anfangsbuchstaben der andern bei; statt A. Σ. Θ setzte er auch οἱ Γ. Vergl. das Schema der Hexapla in de Wette-Schraders Einleitung, 8. Ausg., § 56. — Dem Ganzen gab Origenes eine Geschichte der Übersetzungen und Prolegomena zu den einzelnen ATl. Büchern bei. An den Rand schrieb er exegetische und kritische Anmerkungen.

Vergl. die Angaben bei Origenes, comm. in Matth. XV, opp. III, 672. Hieronymus, comm. in Tit. III.

Von den Lemnisci (⸗:⸗) und Hypolemnisci (⸗.⸗), welche Epiphanius und Isidorus Hispalensis († 636) erwähnen, wissen Origenes selbst sowie Hieronymus und Augustinus nichts. Jene Zeichen standen also gewiß nicht in dem Werke des Origenes. Nach Isidor soll das erstere Zeichen andeuten, daß die verschiedenen Übersetzer denselben Sinn mit verschiedenen Worten ausdrücken, das letztere Zeichen dagegen, daß sie auch im Sinne voneinander abweichen. Nach Wellhausen sind die Zeichen gleichbedeutend mit dem Obelos.

Außer jenem großen Werke fertigte Origenes noch ein kleineres an, welches in vier Kolumnen die LXX, Aquila, Theodotion und Symmachos enthielt und daher τετραπλᾶ oder in den Scholien griechischer Manuskripte τετρασέλιδον heißt. Nachdem Eusebius (Kirchengesch. VI, 16) über die Hexapla berichtet, fährt er fort: ἰδίως τὴν Ἀκύλου καὶ Συμμάχου καὶ Θεοδοτίωνος ἔκδοσιν ἅμα τῇ τῶν ἑβδομήκοντα ἐν τοῖς τετραπλοῖς ἐπικατασκευάσας (andre

Lesarten: ἐπισκευάσας oder κατασκευακώς). Es ist klar, daß man die Tetrapla nicht mit Eichhorn u. a. mit der Hexapla identificieren darf. Streitig aber ist, ob Origenes zuerst die Tetrapla herausgab und hernach die Hexapla, wie man gewöhnlich annimmt, oder ob die Tetrapla nur ein Auszug aus der Hexapla war. Wahrscheinlicher ist das letztere, wenn sich auch die Frage mit Sicherheit nicht entscheiden läßt. Für die letztere Ansicht aber spricht die Stelle bei Eusebius (a. a. O.), sowie die Stelle bei Epiphanius de pond. et mens. c. 18. Im Texte der LXX fanden sich freilich zwischen der Tetrapla und der Hexapla einzelne Abweichungen, welche in den Scholien griechischer Manuskripte manchmal angeführt werden; doch konnten diese vorhanden sein, auch wenn die Tetrapla ein Auszug aus der Hexapla war. Es scheint indes die Tetrapla den einfachen Septuagintatext ohne die kritischen Zeichen und Ergänzungen aus den andern Übersetzungen enthalten zu haben.

Die Hexapla wurde am Anfang des 4. Jahrh. von Eusebius und Pamphilus in die Bibliothek des Pamphilus zu Cäsarea gebracht.[1]) Das Werk scheint aber nie durch Abschriften vervielfältigt, sondern nur zu exegetischen und kritischen Zwecken excerpiert worden zu sein. Dagegen geht aus der Vorrede des Hieronymus zur Chronik hervor, daß Eusebius und Pamphilus die LXX mit den kritischen Zeichen und Zusätzen daraus abgeschrieben und veröffentlicht haben. Von solchen hexaplarischen Manuskripten der LXX waren zu der Zeit des Hieronymus, der sie Palaestinos codices nennt, in allen Gegenden der Kirche sehr viele im Gebrauch, wie Hieronymus wiederholt bemerkt. In Scholien griechischer Manuskripte wird diese Ausgabe öfter die des Eusebius oder die des Eusebius und Pamphilus genannt. — Das Originalwerk benutzte noch Hieronymus in Cäsarea (Hieronymus zu Tit. 3). Später wird es nicht mehr erwähnt. Man vermutet, daß es 653 bei der Zerstörung Cäsareas durch die Araber zu Grunde gegangen ist. Für uns ist es nur noch in Fragmenten vorhanden.

Die erste Sammlung derselben geschah durch Petrus Morinus in der Sixtinischen Ausgabe der LXX, Rom 1587. Unter den späteren Sammlungen ist die vollständigste die von dem 1741 in Paris gestorbenen Benediktiner Bern. de Montfaucon veranstaltete: Hexaplorum Origenis quae supersunt etc., Paris 1713, 2 Bde. fol. Einen Auszug daraus

[1]) Man weiß nicht genau, aus welchem Orte; gewöhnlich nimmt man Tyrus an.

veranstaltete K. Friedr. Bahrdt, Leipzig 1769. 70. 2 Bde. 8. Die beste Ausgabe ist die von Fr. Field: Origenis Hexaplorum quae supersunt s. veterum interpretum Graecorum in totum V. T. fragmenta etc. Bd. I: Gen. bis Esth. Bd. II: Jobus bis Mal. Oxon. 1867—74. 4. Besonders ist auch dabei die syrisch-hexaplarische Übersetzung benutzt. — Einen Versuch, den griechisch-hexaplarischen Text des Jeremias herzustellen, hat G. L. Spohn gemacht: Jeremias vates e versione Judaeorum Alex. ac reliquorum interpretum Graec. emendavit etc., Bd. I Leipzig 1794; Bd. II rührt von seinem Sohne Fr. A. Wilh. Spohn her, 1824. 8.

2. Das Verfahren des Origenes, den Text der LXX aus den andern Übersetzungen zu ergänzen, hatte weitere Verderbnisse dieses Textes zur Folge. Die kritischen Zeichen wurden von den Abschreibern oft weggelassen oder miteinander verwechselt. Darum besorgten gegen das Ende des 3. Jahrh. der Presbyter Lucianus zu Antiochia († als Märtyrer 311) und der ägyptische Bischof Hesychius, der ebenfalls in der diokletianischen Verfolgung als Märtyrer starb, zwei neue Recensionen des Septuagintatextes; doch wissen wir auch von diesen wenig, da sich nichts von ihnen erhalten hat.

Lucianus soll nach den Angaben des Suidas u. a. eine ganz neue Übersetzung aus dem Hebräischen veranstaltet haben. Aber nach Hieronymus bezeichneten zu seiner Zeit die meisten diejenige Ausgabe der LXX, welche man früher, im Unterschiede von der hexaplarischen, κοινή (communis, vulgata) genannt hatte, als Λουκιανός. Es kann Lucian daher nur eine Recension des Septuagintatextes veranstaltet haben. — Nach Hieronymus (Vorrede zur Chronik) war die Ausgabe des Hesychius in Alexandrien und Ägypten herrschend (exemplaria Alexandrina), die des Lucianus von Konstantinopel bis Antiochien, während in der übrigen Kirche, die mitteninne lag, der hexaplarische Text gebraucht wurde; totus orbis hac inter se trifaria varietate compugnat.

3. Auch diese Bearbeitungen des Textes dienten nicht zur Verbesserung, sondern nur zu immer größerer Korruption des Textes der LXX. Hieronymus sagt (comm. in Jes.): die editio vulgata oder κοινή sei überall auf dem ganzen Weltkreis verschieden; und er bezeichnet sie als eine pro locis et temporibus et pro voluntate scriptorum vetus corrupta editio. Unsre Septuagintahandschriften stellen keine der Textrecensionen rein dar; vielmehr sind die κοινή, die hexaplarische, die des Lucian und des Hesychius in allen mehr oder weniger ineinander geflossen, und dazu hat sich noch manches Stück aus den andern griechischen Übersetzungen eingedrängt.

Im Buche Hiob steht z. B. in unsern Septuagintatexten manches, was dem hebräischen Texte entspricht, aber zu des Origenes Zeiten noch darin fehlte. Nach Field stammt der sechste Teil des Buches aus der Übersetzung Theodotions (s. § 134, 2. 2). — Natürlich findet sich im Texte der LXX eine Menge von Dubletten, die aus Recensionen herrühren, die miteinander vermischt worden sind.

Die wichtigsten der uns erhaltenen Manuskripte sind:

1) Der codex Alexandrinus. Er befindet sich im Britischen Museum. Nach Tischendorf stammt er aus dem 5. Jahrh. und ist in Ägypten geschrieben. Er enthält das ganze A. T. sowie das N. T. in schöner, viereckiger Unzialschrift auf Pergament. Er ist mit Interpunktion versehen, doch fehlen die Wortabteilung und die Accente. Ein vollständiges Faksimile desselben ist auf königliche Kosten mit ungeheurem Geldaufwand durch Heinr. Harvey Baber in vier starken Foliobänden (London 1812—26) herausgegeben; nach Tischendorf enthält diese Ausgabe viele Fehler.

2) Der codex Vaticanus stammt nach Tischendorf aus dem 4. Jahrh. Er enthält ebenfalls das ganze A. T. mit Ausnahme der Stücke Gen. **1—47**, Ps. **105—138** und der Bücher der Makkabäer. Die Buchstaben sind in schöner, gleichförmiger viereckiger, aber durchweg aufgefrischter Schrift, ohne Wortabteilung und Interpunktion in drei Kolumnen geschrieben.

Auch er soll in Ägypten geschrieben sein. Ein Abdruck desselben ist 1837 durch Kardinal Angelo Mai besorgt und 1857 in 5 Quartbänden erschienen, ist indes unzuverlässig und fehlerhaft.

3) Der codex Ephraemi rescriptus in Paris. Nach Tischendorf gehört er der Mitte des 5. Jahrh. an. Er enthält Stücke aus dem A. T; der Text ist in einer Kolumne, ohne Wortabteilung mit einfacher Punktation geschrieben. Lange ist er für das A. T. unbenutzt geblieben, bis Tischendorf ihn 1845 herausgab.

4) Der codex Friderico-Augustanus zu Leipzig. 1844 ward er von Tischendorf aufgefunden und 1846 von ihm als Faksimile herausgegeben (Leipzig fol.); nach ihm gehört die Handschrift dem 4. Jahrh. an. Sie ward ebenfalls in Ägypten in schöner Unzialschrift geschrieben; sie hat keine Interpunktion. Sie enthält in vier Kolumnen Stücke der Chronik, Esras, der Klagelieder und des Tobias, sowie die Bücher Nehemia und Esther ganz. Der Codex besteht aus Fragmenten des später aufgefundenen cod. Sinait.

5) Der codex Sinaiticus ward 1859 von Tischendorf im Katharinenkloster am Berge Sinai aufgefunden. Er hält ihn für die älteste und wertvollste der vorhandenen Bibelhandschriften. Sie enthält ein vollständiges N. T. mit dem Briefe des Barnabas und Resten des Hermas, und vom A. T. den größten Teil der Propheten, den Psalter, Hiob, Sirach, Weisheit und einige andre Apokryphen.

Vergl. Tischendorf, notitia editionis codicis bibliorum Sinaitici, Leipzig 1860. Derselbe besorgte eine genaue Wiedergabe des NTl. Teils des Kodex; der beabsichtigte Abdruck des ATl. Teils ist nicht erfolgt. — Über andre Handschriften vergl. Tischendorfs Prolegomena zu seiner Ausgabe der LXX.

Die kritische Arbeit am Texte der LXX hat bisher wenig mehr leisten können, als eine große Menge von Varianten zu sammeln. Dies ist für die Genesis unter Aussonderung der hexaplarischen Handschriften von P. de Lagarde geschehen: Genesis graece, Leipzig 1868. Dagegen ist noch nicht einmal eine befriedigende Klassifikation der vorhandenen Handschriften gelungen.

4. Die gedruckten Ausgaben der LXX geben den Text meist in einer nach willkürlichen kritischen Grundsätzen ausgeführten Bearbeitung. Die vier Hauptausgaben, von denen die übrigen abhängen, sind:

1) Die komplutensische in der Komplutensischen Polyglotte (1514—17). Sie ist wieder abgedruckt in der Antwerpener und Pariser Polyglotte.

Sie ist nach mehreren Handschriften angefertigt, die indes nicht genannt sind; nach Wellhausen wesentlich nach cod. 108, der von Rom dem Kardinal Ximenez geliehen war. Auch zu cod. 19. 82. 93 finden sich Beziehungen.

2) Die editio Veneta oder Aldina erschien zu Venedig 1518 bei Aldus Manutius (fol.). Ihr Text liegt mehreren Ausgaben zu Grunde, z. B. der Straßburger 1526, den Baselern 1545 (fol.) und 1550 (8), sowie der Frankfurter 1597.

Auch über die hier gebrauchten Handschriften sind wir nicht unterrichtet; nach Holmes ist die Ausgabe zumeist aus cod. 29, nach Lagarde aus cod. 122 geflossen.

3) Die editio Vaticana oder Sixtina, 1587 fol. Sixtus V. hatte ein Kollegium, dem auch Joh. Morinus angehörte, unter dem Vorsitze des Kardinals Caraffa mit der Herausgabe des Textes der LXX beauftragt. Dem Werke, das als Frucht neunjähriger Arbeit

erschien, liegt der cod. Vaticanus zu Grunde. Wo letzterer Lücken zeigt (Gen. **1—47**. Ps. **105—138**. Bücher der Makkabäer, s. o. 3, 2), wurden dieselben aus zwei andren Handschriften, dem cod. Venetus und dem cod. Carafae, ergänzt.

Der vatikanische Text ist freilich nicht getreu wiedergegeben. Es ist nicht nur die Orthographie desselben geändert, sondern die Herausgeber haben auch sonst oftmals Korrekturen angebracht, wenn der Text nach ihrer Meinung fehlerhaft war. Dabei haben sie nicht selten nach den Citaten der Kirchenväter und nach der Vulgata korrigiert. — Viele Varianten, namentlich aus Handschriften der mediceischen Bibliothek zu Florenz und von Morinus gesammelte Fragmente der andern griechischen Übersetzungen sind in kleinerer Schrift am Ende jedes Kapitels beigefügt. Näheres s. in den Prolegomena Tischendorfs.

Die Sixtina liegt den meisten späteren Ausgaben zu Grunde; so der in der Londoner Polyglotte enthaltenen (1657 f., s. § 130, 1. 5), der von Lambert Bos (Franeker 1709. 4) veranstalteten Ausgabe, ferner der von Reineccius (Leipzig 1725; 2. Ausg. 1750, § 130, 1. 5), der von Leander van Eß (Leipzig 1824), endlich der besten bisherigen Ausgabe der LXX, die von Tischendorf herrührt.

Konstantin Tischendorfs Ausgabe der Septuaginta (2 Bde. Leipzig 1850. 8) enthält unter dem sorgfältig veröffentlichten vatikanischen Texte die wichtigsten Varianten des cod. Alexdr., des cod. Ephraemi rescriptus und des cod. Friderico-Augustanus. In der 4. Ausgabe 1869 ist auch der cod. Sinaiticus berücksichtigt. Nach Tischendorfs Tode erschien 1875 die 5. Ausgabe; 1880 der 6. Abdruck, mit einem wichtigen Supplement von Eberhard Nestle herausgegeben unter dem Titel: Vet. T. Graece. Codices Vaticanus et Sinaiticus cum textu recepto collati.

4) Die Ausgabe von Joh. Ernst Grabe, Oxford 1709—19, 4 Bde. fol.; 1720—29, 8 Bde. 8. Diese Ausgabe will den Text des cod. Alexdr. getreu wiedergeben. Doch hat Grabe öfter die Lesarten anderer Handschriften, die ihm richtiger erschienen, aufgenommen und hat die Auslassungen der LXX aus andern griechischen Übersetzungen ergänzt.

Die Abweichungen vom cod. Alexdr. sind mit kleinerer Schrift bemerklich gemacht; nur ist nicht die gehörige Sorgfalt dabei angewendet, auch enthält die Ausgabe viele Druckfehler. Tischendorf findet viel an ihr auszusetzen.

Einen Abdruck veranstaltete J. J. Breitinger, Zürich 1730—32, 4 Bde. 4. Unten stehen die Abweichungen der römischen Ausgabe. Nach Tischendorf enthält der Abdruck die Fehler Grabes; er bemängelt, daß öfter die Lesarten der Sixtina mit den Emendationen Grabes vermischt den Lesarten des cod. Alexdr. gegenübergestellt sind.

5. Eine reiche, aber keineswegs vollständige Variantensammlung hat der Prof. Rob. Holmes in Oxford in seiner Ausgabe der LXX geliefert: V. T. Graece cum variis lectionibus, Oxon. fol. Tom. I, 1798—1806; die Fortsetzung des Werkes rührt von Jak. Parsons her, Tom. II—V, 1810—27. Der Text ist der Sixtinische. Die unter demselben stehenden Varianten sind aus 12 Unzial- und 261 Minuskelkodices sowie aus den Citaten der Kirchenväter zusammengetragen; doch sind von letzteren nur die vom sixtinischen Text abweichenden, aber nicht die damit übereinstimmenden Lesarten notiert. Auch die Varianten der nach der LXX angefertigten Übersetzungen und der wichtigsten Ausgaben sind angegeben.

P. de Lagarde hat den Versuch gemacht, den ursprünglichen Septuagintatext mit Hilfe der orientalischen Tochterübersetzungen (s. § 136) wiederherzustellen; vergl. seine Ausgabe der Genesis Graece, Leipzig 1868. Die ed. Sixtina ist zu Grunde gelegt, und die Unterschiede mit den Lesarten der von ihm selbst verglichenen Manuskripte sowie mit der Complutensischen und Aldinischen Ausgabe sind verzeichnet.

In allen Ausgaben der LXX ist das Buch Daniel nach der Übersetzung Theodotions (§ 133, 2) abgedruckt; nur die größeren apokryphischen Zusätze zu Daniel sind nach dem Texte der LXX angefertigt. Der vollständige Daniel der LXX ist, soviel man weiß, nur in einer Handschrift vorhanden; diese befand sich in der Bibliothek des Kardinals Chigi in Rom. Nach diesem Texte der bibliotheca Chisiana ist der Daniel der LXX zuerst in Rom 1772 fol. herausgegeben. Die Ausgabe ist wahrscheinlich von Simon de Magistris hergestellt, ist indes nicht korrekt. Die Handschrift ist eine tetraplarische, mit den Zusätzen und kritischen Zeichen des Origenes versehen. Von dieser Ausgabe besorgte Joh. Dav. Michaelis zwei Abdrücke, Göttingen 1773, 8; 1774, 4; C. Sepaar zu Utrecht gab sie 1775, 8. heraus. In neuer Ausgabe von H. A. Hahn erschien sie Leipzig 1845, 8. In der 2. Ausgabe seiner LXX hat Tischendorf (1856) ebenfalls den Text mitabdrucken lassen, indem er in kritischen Anmerkungen die Arbeit Hahns sich zu nutze machte. Die beste Ausgabe ist die von Jos. Cozza im 3. Band der Sacrorum bibl. vetustissima fragmenta gr. et lat. ex palimpsestis codicibus bibliothecae Cryptoferratensis, 2 Bde., Rom 1867, 4. Die Bearbeitung des Textes des Buches Ezechiel darin ist von Vincentius de Regibus, Rom 1840 angefertigt.

Eine besondre Ausgabe der Apokryphen veranstaltete Augusti (libri V. T. apocryphi, Leipzig 1804) nach der 2. Ausgabe von Reineccius, aber mit Änderungen nach dem cod. Alexdr. und auch nach eigner Konjektur, nebst Varianten. Ferner Fritzsche, libri apocr. V. T. graece, Lips. 1871, 8.

Die wichtigsten Hilfsmittel beim Gebrauche der LXX sind: Abr. Trommius, concord. graecae vers. LXX, Traj. ad Rhen. 1718. 2 Bde. fol. — Joh. Chr. Biel, nov. thes. philol. sive lexicon in LXX et alios interpr. et scriptores apocr. V. T., Haag 1779. 80. 3 Bde. 8. — Weniger gut ist Joh. Friedr. Schleusner, nov. thesaur. philol.-criticus sive lexicon in LXX, Leipzig 1820. 21. 5 Bde. 8. Ein genügendes Lexikon für die LXX giebt es eben noch nicht.

Für den Gebrauch der Apokryphen: Christ. Abrah. Wahl, clavis librorum V. T. apocryphorum philologica, Lips. 1853, 4; neue Ausgabe von W. Grimm.

6. Endlich giebt es einige Übersetzungsbruchstücke, die als Randanmerkungen in den Handschrifen der LXX vorkommen. Sie werden unter folgenden Namen citiert: ὁ Ἑβραῖος oder τὸ Ἑβραϊκόν. Darunter sind Anmerkungen über den Text der LXX aus der Vergleichung des hebräischen Textes der Hexapla zu verstehen; doch ist die griechische Übersetzung auch eine ziemlich freie. Sodann ὁ Σύρος, eine griechische Übersetzung, die nur zuweilen mit der Peschito übereinstimmt. Jedenfalls giebt sie nicht, wie Field erwiesen hat, Lesarten der von dem Bischof Sophronius von Byzanz verfaßten griechischen Übersetzung der Vulgata des Hieronymus (vergl. de Wette-Schrader, Einleitung, 8. Ausg., § 55, m). Ferner τὸ Σαμαρειτικόν, Bruchstücke aus einem samaritanischen Targum oder auch aus einer samaritanischen Übersetzung des Pentateuchs (vergl. de Wette-Schrader § 75). — Wenn man endlich unter ὁ Ἑλληνικός eine unbekannte griechische Übersetzung verstanden hat, so beruht diese Ansicht auf einem Mißverständnis.

Die sogenannte versio Veneta ist eine auf der St. Markusbibliothek zu Venedig befindliche griechische Übersetzung mehrerer Bücher des A. T. (Pentateuch, Prov., Ruth, Cant., Eccles., Threni, Jeremia und Daniel, vergl. de Wette-Schrader § 67. Osk. Gebhardt, Graecus Venetus, Lips. 1875, 8). Sie ist eine nach dem schon punktierten masoretischen Texte angefertigte Übersetzung. Sie rührt von einem jüdischen Übersetzer her. Für den jüdischen Ursprung

dieses Kodex zeugt auch, daß derselbe nach orientalischer Art von hinten nach vorn geschrieben ist. Der Übersetzer hat das Wurzelwörterbuch von David Kimchi († c. 1235) bereits benutzt. Der Schrift nach zu urteilen, gehört die Handschrift in das 14. oder 15. Jahrh. Ihr Verfasser war der hebräischen und griechischen Sprache gleich kundig. Er war auch in der griechischen Litteratur belesen und kannte ihre Dialekte; z. B. hat er die hebräischen Stücke des Buches Daniel im attischen, die aramäischen dagegen im dorischen Dialekte übersetzt. Bei der Selbständigkeit seiner Übersetzung verschmähte er eine Berücksichtigung der LXX. Doch thut er dabei der griechischen Sprache Gewalt an, um dem hebräischen Texte gerecht zu werden.

So übersetzt er יהוה mit ὀντιότης oder οὐσιότης. Vielleicht war der Übersetzer ein Karäer. Delitzsch rät auf Elissäus, einen Juden am Hofe Murads I., der teils in Brussa (Prusa), teils in Adrianopel residierte (1359—89).

Der Charakter der Übersetzung der LXX sowie die Geschichte ihres Textes lehrt, wie überaus vorsichtig man verfahren muß, wenn man die LXX zu der Kritik des masoretischen Textes benutzen will.

§ 136.

Tochterübersetzungen der Septuaginta.

1. Die alten lateinischen Übersetzungen, s. § 142.

2. Die syrische Übersetzung des Bischofs Paul von Tela (sonst Amphipolis in Mesopotamien). Sie ist eine Übertragung des hexaplarischen Textes, und wurde 617 und 618 auf Veranlassung des monophysitischen Patriarchen Athanasius von Antiochia in Alexandrien angefertigt. Sie ist eines der wichtigsten Hilfsmittel zur Herstellung des hexaplarischen Textes der LXX; denn sie ist ganz nach denselben Übersetzungsprinzipien ausgearbeitet, wie die Übersetzung Aquilas nach dem hebräischen Texte oder die Philoxeniana nach dem griechischen N. T.

Diese Übersetzung folgt ganz buchstäblich dem hexaplarischen Texte. Mit der ängstlichsten Treue giebt sie Wort für Wort wieder, auch auf die Gefahr hin, schwer gegen die syrische Grammatik und den syrischen Sprachgebrauch zu verstoßen. Selbst den griechischen Artikel giebt der Übersetzer durch das Pronomen der 3. Person wieder; zusammengesetzte

griechische Wörter überträgt er der Etymologie gemäß ins Syrische. Auch die griechische Wortstellung sucht er möglichst beizubehalten. Und wo ihm ein griechisches Wort nicht recht verständlich war, oder wo ihm das entsprechende syrische Wort nicht ganz dieselbe Bedeutung zu haben schien, da behielt er dasselbe mit syrischen Buchstaben geschrieben bei. Endlich sind auch die hexaplarischen kritischen Zeichen beibehalten, jedoch ohne Beifügung des Anfangsbuchstabens des Übersetzers, aus welchem die Zusätze entnommen sind. Am Rande stehen Varianten, Fragmente aus den andern griechischen Übersetzungen und exegetische Scholien. Natürlich ist diese Übersetzung ebenso wie die des Aquila nicht für den kirchlichen Gebrauch, sondern nur für den Gebrauch der Gelehrten angefertigt.

Dem Kanzler Andreas Masius lag eine Handschrift dieser syrischen Übersetzung vor, welche die Bücher Josua, Richter, Könige, Chronik, Esra, Esther, Judith und einen großen Teil des Deuteronomiums und des Tobias enthielt. Er benutzte sie in seinem zu Antwerpen (1574, fol.) erschienenen Kommentar zu Josua (§ 33); auch ließ er den Josua in lateinischer Übersetzung abdrucken. Später ist jene Handschrift aber verloren gegangen.

Es sind jetzt drei Handschriften der syrischen Übersetzung des Bischofs Paul von Tela bekannt:

1) eine Pariser, die aber nur das 2. Buch der Könige enthält.

2) eine in der ambrosianischen Bibliothek in Mailand befindliche, aus dem 8. Jahrh. stammende Handschrift, welche die Psalmen, Hiob, Prov., Koheleth, Cant., Sap., Sirach, die 12 kleinen Propheten, Jeremia, Barnch, Threni, Daniel, Ezechiel und Jesaja enthält. Aus dieser Ausgabe hat Matth. Norberg (im codex syriaco-hexaplaris, Berlin 1835, 2 Bde. 4.) den Jeremia und Ezechiel (London 1787, 4.), Cajetan Bugatus den Daniel (Mailand 1788) und die Psalmen (Mailand 1820) und H. Middeldorpff die übrigen Bücher (sowie das 2. Buch der Könige aus der Pariser Handschrift, Bd. I Text, Bd. II Kommentar, Berlin 1835) herausgegeben. Ant. Maria Ceriani gab die ganze Handschrift im cod. syro-hexaplaris Ambros. photolithographice, Mailand 1874 fol. als Tom. VII der monumenta sacra et profana heraus.[1])

3) ein dritter Kodex befindet sich im Britischen Museum, wohin er unlängst aus dem Kloster S. Mariae Deiparae in der nitrischen Wüste gebracht worden ist. Er enthält Exodus, Numeri, Deuteronomium, 1. Buch Samuel, einen Teil der Genesis, Richter, Ruth. Letztere beiden Bücher hat Thomas Skat Rordam (libri Judicum et Ruth secundum versionem syriaco-hexaplarem ex codice Musei Britt. u. s. w., Kopenhagen 1859) herausgegeben.

Nach dieser syrischen Übersetzung hat Hareth ben Senan ben Sabat 1486 eine arabische Übersetzung des Pentateuchs und des

[1]) Ein Exemplar dieser photolithographischen Ausgabe befindet sich auch auf der Universitätsbibliothek zu Halle.

Buches der Weisheit angefertigt. Je zwei Manuskripte derselben befinden sich auf der Bodleyanischen Bibliothek in Oxford und in Paris. — Diese Übersetzung meint Abulpharagius (Bar-Hebräus), wenn er sagt: die westlichen Syrer hätten zwei Übersetzungen, die einfache, welche aus dem Hebräischen ins Syrische übersetzt sei (die Peschito), und die nach der LXX benannte.

Diese Worte hat man früher mißverstanden. Man fand in ihnen eine Übersetzung erwähnt, welche er im Gegensatz zu der Peschito (d. h. simplex) figurata nenne. Aber die Existenz dieser figurata beruht nur auf einem Mißverständnis; in Wirklichkeit ist sie mit der hexaplarischen Übersetzung des Paul von Tela identisch.

In einer Pariser Handschrift findet sich noch eine griechisch-syrische Übersetzung des Pentateuchs; in einer andern Pariser Handschrift, derselben, welche das 2. Buch der Könige nach Paul von Tela enthält, eine griechisch-syrische Übersetzung des Propheten Daniel. Sie sind in den Jahren 703 und 704 von Jakob, Bischof von Edessa, nach dem Texte der LXX (Daniel nach Theodotion) und nach der Peschito recensiert worden, wie die Unterschriften sagen. Der Text entspricht meist der LXX und im Daniel der Bearbeitung Theodotions; nur selten stimmt er gegen sie mit der Peschito überein. Wahrscheinlich ist es nur eine von Jakob von Edessa besorgte neue Recension der hexaplarischen Übersetzung Pauls von Tela, durch welche diese teilweise mit der kirchlich recipierten Peschito in Einklang gebracht werden sollte.

3. Die äthiopische Übersetzung in der heiligen Sprache, der Geezsprache. Sie stammt aus dem 4. Jahrh. von unbekanntem Verfasser, und enthält auch das N. T. Ihr Verfasser war ein Christ. Sie folgt im A. T. ganz der LXX, besonders den Lesarten des cod. Alexandrinus. — Unter den Apokryphen enthält sie auch das Buch Henoch, das 4. Buch Esra und die ascensio Jesajae.

4. Es giebt zwei ägyptische Übersetzungen: eine niederägyptische (koptische oder memphitische) und eine oberägyptische (sahidische oder thebaidische). Beide gehören wahrscheinlich dem Ende des 3. oder dem Anfang des 4. Jahrh. an. Sie sind aus der LXX, das Buch Daniel aus der Übersetzung Theodotions geflossen.

5. Die armenische Übersetzung. Das Exemplar der LXX, nach welchem sie gefertigt worden ist, ward 431 vom Konzil zu Ephesus mitgebracht. Im Daniel folgt auch sie dem Theodotion. Ihr Verfasser ist Miesrob († 441), der 100 Jahre nach der Evangelisation Armeniens durch Gregorius zuerst Sekretär des Königs,

dann Einsiedler und Verbreiter des Evangeliums in den noch dem Parsismus ergebenen Gegenden war. Das armenische Alphabet hatte er selbst erst erfunden; er leitete es von dem griechischen ab. Bei der Übersetzung halfen ihm seine Schüler Johannes Ekelensis und Josephus Palnensis; damit sie das Griechische besser erlernten, hatte er sie nach Alexandria geschickt.

6. Die georgische oder grusinische Übersetzung. Die Georgier erhielten ihre Schrift von den Armeniern und fertigten sich im 6. Jahrh. eine Übersetzung der Bibel, die auch das N. T. enthält, nach der LXX an. Die Verfasser sind unbekannt. — Die gedruckte Ausgabe der georgischen Bibelübersetzung (Moskau 1743, fol.) ist nach der slavischen Übersetzung verändert.

7. Die slavische Übersetzung, als deren Urheber Methodius und Cyrillus im 9. Jahrh. (— ob mit Recht? —) gelten, soll ebenfalls aus der LXX geflossen sein. Doch ist sie wahrscheinlich zunächst aus der altlateinischen Übersetzung, der Itala, in glagolitischer Schrift verfertigt, also nur mittelbar aus der LXX hervorgegangen und später nach griechischen Handschriften geändert worden.

8. Die arabischen Übersetzungen. Die in der Pariser und Londoner Polyglotte befindliche arabische Übersetzung der Propheten, die von einem alexandrinischen Geistlichen aus der Zeit nach dem 10. Jahrh. herrührt, folgt dem hexaplarischen Text. Der LXX folgen auch die in diesen Polyglotten befindlichen Übersetzungen der salomonischen Schriften, des Buches Esra und der Psalmen. Das Gleiche ist der Fall bei der Psalmenübersetzung in dem psalterium octaplum des Bischofs Augustinus Justinianus von Nebbia auf Korsika (Genuae 1516), sowie bei der bei den Melchiten, der orthodoxen Sekte der orientalischen Christen gebräuchlichen, von Abdallah ben Alfadl vor dem 12. Jahrh. verfaßten Psalmenübersetzung.

Kapitel II.

Die unmittelbaren orientalischen Übersetzungen.

A. Die Targumim.

§ 137.

Allgemeine Bemerkungen.

Nach dem Aussterben der hebräischen Sprache wurde in den Synagogengottesdiensten der Verlesung des ATl. Textes eine Erläuterung in der jüdisch-aramäischen Landessprache beigefügt.[1]) Es war dies das Geschäft besonderer Beamten. Der Name dieser Übersetzer war תּוּרְגְּמָן[2]) oder מְתוּרְגְּמָן (von תִּרְגֵּם, übersetzen). Die Übersetzung heißt תַּרְגּוּם. Die Mischna giebt den Übersetzern für ihr Verfahren im Gottesdienst genaue Vorschriften. Namentlich wird bestimmt, daß der Text satzweise immer zuerst von dem Vorleser hebräisch, und dann von dem Übersetzer aramäisch vorgetragen werden solle; daß letzterer ferner die Übersetzung auswendig vortragen müsse und sie nicht ablesen dürfe. Es waren auch die Stücke genau bezeichnet, welche entweder wegen ihrer besondren Heiligkeit oder weil ihr Inhalt wie z. B. die in Gen. **35**, 22 berichtete That Rubens hätte Anstoß erregen können, nicht übersetzt werden durften. Sonst war aber den Übersetzern große Freiheit in der Übertragung gestattet.

Die Übersetzung hatte zwar das Ansehen einer uralten Tradition;[3]) aber dieselbe ward eben doch nur mündlich fortgepflanzt. Und hier ließen die Normen, nach denen die Übersetzer sich zu richten hatten, immer noch hinreichende Freiheit zu Zusätzen und Abänderungen. Namentlich mußte die Entwicklung und Bereicherung

---

[1]) Daß es schon zu Esras Zeit geschehen sein soll, hat Hävernick irrtümlich aus Neh. 8, 8 gefolgert.

[2]) Daher das Wort „Dragoman", nach Oppert ein aus dem Akkadischen oder Sumerischen stammendes altbabylonisches Wort.

[3]) Die Übersetzung der Propheten, die uns im Targum Jonathans (§ 138, 2) vorliegt, wurde daher z. B. auf Haggai, Sacharja und Maleachi zurückgeführt.

der exegetischen, dogmatischen und juristischen Überlieferung im Laufe der Zeit manche Umgestaltungen herbeiführen.

Wir haben im N. T. noch einige Spuren solcher traditionellen Übersetzungen. Die bekannteste ist Christi Wort am Kreuz in Matth. 27, 46: σαβαχθανί = שְׁבַקְתָּנִי statt עֲזַבְתָּנִי. Eine andre ist in Joh. 12, 41; hier bemerkt der Evangelist zu einer Anführung aus Jes. 6: das habe der Prophet gesprochen, als er die Herrlichkeit Christi sah. Es kann sich dieses Wort nur auf Jes. 6, 1 beziehen. Wie aber der Evangelist dazu kam, aus der Theophanie eine Christophanie zu machen, wird aus dem Targum klar. Dieses umschreibt nämlich: „ich sah die Herrlichkeit des Herrn, und von dem Abglanz seiner Herrlichkeit war der Tempel angefüllt." Der Ausdruck יְקָרֵיהּ דְּיָ, der nachher durch die Synonyma יְקָר שְׁכִינְתָּה und מֵימְרָא (= λόγος) erläutert wird, wird aber von den NTl. Schriftstellern von Christus verstanden und entspricht genau dem Ausdruck in Hebr. 1, 3: ἀπαύγασμα τῆς δόξης. — Ein anderes Beispiel ist die in 2. Thess. 2, 8 vorkommende, mit dem Targum Jonathans ganz übereinstimmende Auffassung der Stelle Jes. 11, 4, die auf den Antichrist gedeutet wird. — Ferner werden in 2. Tim. 3, 8 die Namen Jannes und Jambres genannt, die auch der Targum Pseudojonathans zu Ex. 7, 11. 22 den ägyptischen Zauberern beilegt (§ 139, 1). — Manche Stellen, die weder nach dem hebräischen Texte noch nach der LXX citiert sind, mögen aus derselben Quelle geflossen sein. Gewiß ist, daß in Eph. 4, 8 die Worte Ps. 68, 19 ebenso wie im Targum aufgefaßt sind, nur daß der letztere sie nicht auf Christum, sondern auf Mose bezieht.

Aber wenn auch die mündlich überlieferte aramäische Übersetzung schon der vorchristlichen Zeit angehört, so gehört ihre schriftliche Konzeption, wie alle schriftliche Fixierung der mündlichen Überlieferungen, doch mindestens großenteils erst der nachchristlichen Zeit an. Das gilt auch nach der jüdischen Tradition von fast allen uns erhaltenen Targumim. Auch wissen noch Josephus und selbst die Mischna nichts von geschriebenen Targumim. Das Schweigen der Kirchenväter von den Targumim kann freilich nichts beweisen. — Erst die Gemara erwähnt sie.

In einer Stelle der Gemara (Tosephtha Schabbath c. 14. Schabbath f. 115a) wird ein Targum über das Buch Hiob aus der Mitte des 1. Jahrh. n. Chr. erwähnt, welches das Mißfallen des bekannten Gamaliel erregte. — Zunz (Gottesdienstliche Vorträge der Juden S. 64) schließt daraus, daß schon früher Targumim zum Pentateuch und zu den Propheten vorhanden gewesen sind. Allein diese Folgerung ist doch unsicher. Bei einem nicht gottesdienstlich gebrauchten Buche konnte man die Übersetzung eher schriftlich zu fixieren wagen, vergl. Wellhausen-Bleek, Einleitung, 4. Ausgabe, S. 606.

Daß der Ursprung der Targumim in dem erwähnten Gebrauch, der in den Synagogengottesdiensten eingeführt war, zu suchen ist, wird auch dadurch bezeugt, daß die Bücher, welche gottesdienstlich gebraucht wurden, am frühesten und teilweise mehrfach übersetzt wurden, während andre Bücher teilweise gar nicht übersetzt worden sind. Über Daniel, Esra und Nehemia giebt es kein Targum.

§ 138.

Das Targum des Onkelos über den Pentateuch. Das Targum Jonathans über die Propheten.

Unter den uns erhaltenen Targumim sind ohne Zweifel die ältesten das des Onkelos über den Pentateuch und das Jonathans, des Sohnes Ussiels, über die vorderen und hinteren Propheten. Beide werden vielfach in der Gemara erwähnt.

1. Die Nachrichten über Onkelos, den Verfasser des Pentateuchtargums, sind sehr unsicher und widersprechen einander. Nach einer Stelle der babylonischen Gemara soll er ein Zeitgenosse des älteren Gamaliel gewesen sein; nach einer andern soll er der Sohn eines gewissen Kalonymus, nach wieder einer andern der Sohn eines Kalonikos und Schwestersohn des Kaisers Titus gewesen sein. Noch einer andern Angabe zufolge soll er ein Proselyte gewesen sein und seine Paraphrase von den am Anfange des 2. Jahrh. lebenden Rabbinen R. Elieser und R. Josua überliefert erhalten haben. Das Buch Sohar macht ihn gar zu einem Schüler des Hillel und Schammai. — Die Verwirrung und Unsicherheit wächst dadurch noch, daß alles, was die babylonische Gemara von Onkelos sagt, ebenso oder ähnlich in der jerusalemischen Gemara von dem griechischen Übersetzer Aquila berichtet wird.

Auch wird in zwei Midraschstellen die griechische Übersetzung eines in Ez. 16, 10 vorkommenden Ausdrucks in der einen dem Aquila, in der andern dem Onkelos zugeschrieben, vergl. Herzfeld, Geschichte Jisraels II, S. 62.

Die Annahme neuerer, namentlich jüdischer Gelehrten, daß alles, was von Onkelos erzählt wird, von dem griechischen Übersetzer Aquilas auf jenen übertragen worden sei, ist gewiß richtig. Auch der Name עַנְקְלוֹס scheint nur eine Umformung des Namens עֲקִילָס zu sein. — Nach Luzattos scharfsinniger Vermutung hat man

ursprünglich das Targum als ein wortgetreues bezeichnet und das Targum nach Art des Akylas genannt; nur aus Mißverstand dieser Ausdrucksweise sei die Annahme entstanden, daß der Verfasser desselben Onkelos geheißen habe, und es seien auf ihn die verschiedenen Traditionen über Akylas übertragen worden.

Die Umformung des Namens erklären die jüdischen Gelehrten daraus, daß es gegen Ende des 1. Jahrh. n. Chr. wirklich einen Proselyten Onkelos gegeben habe, nach dessen Namen man den Namen Ἀκύλας gestaltet habe. Der Name Onkelos selbst aber ist kein hebräischer. Geiger meint, er sei vielleicht eine hebraisierende Umformung des Namens Nikolaus. Möglich ist auch, daß der Name mit zwei andren griechischen Worten zusammenhängt, entweder mit ὀγκύλος d. h. groß, erhaben, prächtig, oder mit ἀγκύλος d. h. krumm, gebogen; von der Schreibweise: gerundet.

Für die Ansicht, daß der Übersetzer des Targum nicht wirklich Onkelos geheißen hat, spricht auch, daß demselben nur in einer Stelle der babylonischen Gemara und dann erst wieder in einer frühestens dem 8. Jahrh. angehörigen rabbinischen Schrift ausdrücklich das Targum zugeschrieben wird, während es sonst einfach „unser Targum" genannt wird.

Daß der Verfasser ein Babylonier gewesen ist, will man aus seiner reineren aramäischen Sprache schließen, indem man annimmt, das palästinensische Aramäisch sei weniger rein gewesen. Indes ist dies eine auf ganz ungewissen Voraussetzungen beruhende Folgerung. Nach Nöldeke (die ATl. Litteratur, S. 257) ist die Sprache des Onkelos-Targums eine jüngere Entwicklung des im A. T. „angewandten palästinensischen Aramäismus", ist also stark durch das Hebräische beeinflußt.

Wie die Person des Verfassers des Targums ungewiß ist, so ist auch die Bestimmung der Abfassungszeit schwankend. Nach Zunz (Gottesdienstliche Vorträge der Juden, S. 62) soll es zur Zeit Philos, also um das Jahr 40 n. Chr. entstanden sein. Gfrörer (Gesch. des Urchristentums, 1838. Bd. I, Jahrhundert des Heils, S. 55 f.) will aus der Paraphrase von Gen. **49**, 27. Num. **24**, 9. Deut. **33**, 18 f. schließen, daß es vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist; doch kann dies nicht mit Sicherheit aus der Stelle gefolgert werden. Die meisten jüdischen Gelehrten setzen das Targum erst an das Ende des 2. Jahrh. n. Chr.

Die aramäische Sprache des Targums ist weniger hebräisch gefärbt als das biblische Aramäisch. Aber auch manche später herrschend gewordenen aramäischen Sprachformen kommen hier noch nicht vor. Namentlich aber finden sich griechische Wörter nur wenig, und lateinische gar nicht.

Die Übersetzung ist im ganzen eine gute und treue. Dem Verfasser muß noch eine gute exegetische Tradition zu Gebote gestanden haben, wie sich namentlich bei seiner Erklärung schwieriger Stellen oder bei der Wiedergabe von seltenen und dunklen Ausdrücken zeigt. Bisweilen behält er das hebräische Wort bei, wenn er kein entsprechendes aramäisches findet. Vom Grundtexte hat er nirgends etwas weggelassen. — Freilich erlaubt er sich auch gewisse Freiheiten; doch hält er darin Maß. Weil er bei seiner Übertragung den praktischen Zweck hatte, seinen aramäisch redenden Volksgenossen das Gesetz verständlich zu machen, so erläutert er oft paraphrasierend den Sinn und einzelne Ausdrücke; aber er thut dies nur, soweit es zum Verständnis erforderlich schien, und ohne Hinzufügung fremdartiger Zusätze. Zu Num. **12**, 1 kommt die einzige kabbalistische Deutung im Targum vor. Der Verständlichkeit wegen setzt er an die Stelle von Tropen die eigentlichen Ausdrücke; und um Anstoß zu vermeiden, gebraucht er Euphemismen für obscöne Ausdrücke. — Die jüdische Dogmatik hat auf seine Übertragung des Textes allerdings auch Einfluß geübt. Indes macht hier noch nicht die ausgebildete, sondern eine sehr einfache Dogmatik sich geltend. Der Einfluß derselben zeigt sich nämlich hauptsächlich in der Beseitigung der Anthropomorphismen und Anthropopathismen, sowie in der Geltendmachung der Idee, daß Gottes Wirken oder Gottes Erscheinung nie ohne Vermittlung zu denken sei; daher wird an die Stelle Gottes fast überall מֵימְרָא דַיְיָ oder שְׁכִינְתָּא oder יְקָרָא (gloria Dei) gesetzt, in Ex. 4, 24 auch מַלְאָכָא דַיְיָ. Vom Messias erklärt der Verfasser des Targums nur zwei Stellen, nämlich Gen. **49**, 10 und Num. **24**, 17, während spätere Targumim 17 Stellen messianisch erklären. — In den poetischen Stücken finden sich größere Zusätze, welche manche wohl mit Unrecht für Interpolationen halten.

Aus dieser Charakteristik ergiebt sich, daß das Targum des Onkelos nicht nach der Übersetzungsmethode des Aquilas angefertigt ist und daß man es höchstens wegen seiner Treue mit Aquilas vergleichen konnte. Es steht vielmehr zu späteren Targumim etwa in demselben Verhältnis, in welchem der Pentateuch der LXX zu den andern ATl. Büchern derselben Übersetzung steht. Geiger, dem Wellhausen beistimmt, hält dies Targum für die offizielle Purifikation eines weit mehr paraphrasierenden, mit vielen Zusätzen bereicherten Targums. Bacher (Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellschaft 1874, S. 62 ff.) hat nach Wellhausen (=Bleek, 4. Ausg., S. 607) nachge-

wiesen, daß manche Stellen bei Onkelos nur als mißlungene Abkürzungen aus dem jerusalemischen Targum begreiflich sind. Jedenfalls muß das Targum seiner Beschaffenheit zufolge ein verhältnismäßig altes sein. Es scheint, als sei es zu spät angesetzt, wenn man es erst dem Ende des 2. Jahrh. zuweist. Wahrscheinlich gehört es bereits dem 1. Jahrh. n. Chr. an.

In welch hohem Ansehen dies Targum bei den Juden stand, zeigt schon der Umstand, daß es eine besondre Masora darüber giebt, wie über die Bibel selbst: מַסֹּרֶת הַתַּרְגּוּם.

Hauptausgaben des Targum des Onkelos sind: die Complutensische Polyglotte 1517; besser in den Bombergischen rabbinischen Bibeln 1518. 26. 47, und danach mit angeblich verbesserter Punktation in der Buxtorfschen rabbinischen Bibel 1618. — Ursprünglich waren die Targumim unpunktiert. Ihre Punktation und teilweise auch der Text sind übrigens oft unzuverlässig.

Winer, de Onkeloso eiusque paraphrasi chaldaica, Lips. 1820. Sam. David Luzatto, אוֹהֵב גֵּר, Wien 1830; der lateinische Titel der hebräisch verfaßten Schrift lautet: Philoxenus sive de Onkelosi Chald. Pentateuchi vers. dissert. hermeneut. critica. — Rud. Anger, de Onkelo chald. quem ferunt Pentateuchi paraphraste, Lips. 1846.

2. Jonathan, dem Sohne Ussiels, wird das Targum über die vorderen und hinteren Propheten zugeschrieben. Er soll nach der babylonischen Gemara (baba bathra fol. 134a) der ausgezeichnetste Schüler Hillels des Älteren, des Großvaters Gamaliels, der um 30 v. Chr. Präses des Synedriums war, gewesen sein.

Dort heißt es: „Unsere Rabbinen berichten: der ältere Hillel hatte 80 Schüler, von denen 30 würdig waren, daß die Schechina über ihnen wohnte wie über Mose, unserem Lehrer; 30 aber waren würdig, daß ihretwegen die Sonne stillestände, wie wegen Josua, des Sohnes Nuns; 20 endlich nahmen eine Mittelstellung zwischen jenen ein. Der größte von allen war Jonathan, der Sohn Ussiels, und der kleinste von allen Jochanan, der Sohn Sakkais“ . . . . „Man sagt von Jonathan, dem Sohne Ussiels, wenn er gesessen und sich mit dem Gesetz beschäftigt habe, so sei jeder Vogel, der über ihm hinflog, alsbald verbrannt worden.“

Nach der Stelle Megilla f. 3, 1 soll er seine Paraphrase der Propheten aus der Überlieferung Haggais, Sacharjas und Maleachis haben: „die Paraphrase der Propheten schrieb Jonathan, der Sohn Ussiels, aus dem Munde Haggais, Sacharjas und Maleachis. Da wurde das Land Israels gegen 400 Parasangen weit bewegt, und die Bath-Kol kam hervor und sprach: wer ist der, welcher meine Geheimnisse den Menschenkindern

offenbarte? Da stellte sich Jonathan, der Sohn Ussiels, auf seine Füße und sprach: ich bin der, der deine Geheimnisse den Menschenkindern offenbarte."

Nach diesen talmudischen Angaben hat Jonathan also um die Zeit Christi gelebt. Freilich fragt es sich, ob auf jene Angaben viel zu geben ist. Dagegen steht allerdings wohl dies fest, daß Jonathan seine Paraphrase noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben hat. Dafür sprechen die Stellen, aus denen hervorgeht, daß der Verfasser des Targums noch Jerusalem aus eigner Anschauung kennen mußte.

So sind mehrfach ältere Bezeichnungen von Orten mit neueren Ortsangaben vertauscht, z. B. in Jer. **31**, 38. Sach. **14**, 10. Neh. **3**, 1 ist statt des Turms Chananel der Turm Pickus (פִּקּוֹס, bei Buxtorf פִּקּוּס d. h. Ochsenmist) erwähnt. In Jer. **31**, 39 ist „die runde Burg" (לִכְרִיכַת עֲגִילָה) statt Goa genannt. In Jer. **31**, 40 überträgt er die Worte: „bis zur Ecke des Thors des Rennhauses des Königs im Osten" mit בֵּית רֵיסָא d. h. Haus, in welchem die Pferde dressiert wurden. — Ferner wird die Fortsetzung des Tempelkults vorausgesetzt in Stellen wie 1. Sam. 2 oder Jer. 2, 3 oder Ez. **36**, 38 (wie das heilige Volk, wie das Volk, welches gereinigt ist, welches kommt nach Jerusalem in der Zeit der Feste der Pesache, so sollen u. s. w.). In Hab. **3**, 17 wird erwähnt, daß die Juden den Römern einen Census (קִסּוּמָא) bezahlen mußten: „vernichtet wird der Römer, und wird nicht erheben den Census von Jerusalem". — Besonders spricht für den Fortbestand der Hauptstadt die Stelle Hos. **11**, 9: „so habe ich bestimmt durch mein Wort, daß unter euch meine heilige Schechina sei, und nicht werde ich Jerusalem mit einer andern Stadt ferner vertauschen." In Hos. **14**, 7 ist der heilige Leuchter und der Geruch des Rauchwerks erwähnt. Besonders deutlich ist der folgende V. 8: „wie das Gedächtnis des Schmetterns der Trompeten zu dem alten Weine, welcher ausgegossen ward im Hause des Heiligtums", vergl. Sach. **9**, 15.

Freilich enthält keine dieser Stellen einen sicheren Beweis dafür, daß der Verfasser des Targums Jerusalem noch gekannt hat; indes wird letzteres wahrscheinlich, da er vom Gesetz und den gesetzlichen Gottesdiensten im Präsens redet.

Man hat freilich in einigen andern Stellen Beziehungen auf die Zeit nach der Zerstörung des Tempels finden wollen. So in Jes. **32**, 14: „denn das Haus des Heiligtums ist zerstört; die Menge der Städte, welche in ihr Gottesdienst übten, ist öde; das Haus unsrer Stärke und unsrer Zuflucht ist vernichtet, untergraben, zerstört und verwüstet eine Zeitlang; der Ort, wo ein Haus der Freude, der Lust der Könige war, ward jetzt Kriegsheeren ein Gegenstand der Plünderung"; vergl. den hebräischen Text. Ebenso in Jes. **53**, 5: „und er wird das Haus unsres Heiligtums bauen, welches profaniert wurde wegen unsrer Sünde und überantwortet

wurde wegen unserer Schulden." — Aber aus diesen Stellen folgt nicht notwendig, daß die zweite Zerstörung der Stadt bereits geschehen war; denn dieselben können auch interpoliert sein. Wenigstens fehlt in der Antwerpener Polyglotte eine Anzahl anderer Stellen, die man als Zeugnisse eines jüngeren Zeitalters angeführt hat, z. B. Richt. **5**, 8. Jes. **10**, 32. In Jes. **34**, 9 ist in der Antwerpener Polyglotte nach נַחֲלָהָא eingefügt דְּרוֹמִי d. h. Roms, ein Zusatz, der wie eine Glosse aussieht. In Ez. **38**, 6 erwähnt die Antwerpener Ausgabe „die Provinz Germaniens, die Grenze des Nordens", sowie Spanien in Obadj. **20**.

Jedenfalls zeugt der Targum von Römerhaß. Dieser Haß sowie die Hoffnung auf Befreiung scheint durchzuklingen in Stellen wie Jes. **33**, 22: „er wird uns erretten und uns Rache des Gerichts verschaffen von den Heeren Gogs". Vielleicht bezieht sich die Auslegung von Zeph. **3**, 18 auf die römische Besatzung in Jerusalem. — Ein starker Ausfall gegen den römischen Kaiser findet sich in Jes. **25**, 7, wohl auch in **27**, 1; ob in **49**, 24, ist fraglich.

Jedenfalls darf man daraus, daß die jüdische Tradition Jonathan für älter erklärt als Onkelos, und besonders aus der Art, wie sie ihn und sein Targum verherrlicht, den Schluß ziehen, daß Jonathans Paraphrase älter als die des Onkelos ist. Dagegen spricht auch nicht, daß einige Stellen bei Jonathan wörtlich mit Stellen bei Onkelos übereinstimmen; dies sind: Richt. **5**, 26 mit Targum zu Deut. **22**, 5. 2. Kön. **14**, 6 mit Targum zu Deut. **24**, 16. Jer. **48**, 45 f. mit Targum zu Num. **21**, 28 f. Denn die Annahme, daß Jonathan von Onkelos abhängig sei, ist keineswegs überwiegend wahrscheinlich.

Es könnte auch umgekehrt Onkelos von Jonathan abhängig sein. Noch wahrscheinlicher aber ist, daß keiner von dem andern abhängig ist, sondern beide von der exegetischen Tradition d. h. von der mündlich überlieferten Übersetzung. Diese Annahme hat angesichts der NTl. Stellen, in denen sich Spuren einer traditionellen Paraphrase finden, am meisten für sich.

Die meisten nehmen an, daß Jonathan mindestens vor der Zerstörung Jerusalems, wenn nicht schon gegen Ende des letzten Jahrh. v. Chr. seine Paraphrase geschrieben hat.

Noch genauer setzt Gförer (das Jahrhundert des Heils I, S. 39) Jonathan in die erste Zeit Herodis des Großen, noch vor den Umbau des Tempels.

Dagegen ist jetzt die Meinung des Joh. Morinus (exercitatt. bibl. p. 321) und Isaak Vossius (de LXX intt. c. 28), das Targum Jonathans gehöre erst dem 7. oder 8. Jahrh. n. Chr. an, allgemein als falsch erkannt. Die Gründe, aus denen Eichhorn und Jahn es erst in das

2. oder 3. Jahrh. n. Chr. setzen wollten, hat Gesenius in seinem Kommentar zu Jesaja I, S. 66 ff. in ihrer Nichtigkeit aufgezeigt.

Luzatto hat vermutet und Geiger (Urschrift und Übers. der Bibel, S. 163 f.) hat behauptet, daß unser Targum eine im 2. Jahrh. n. Chr. veranstaltete Berichtigung eines älteren Targums sei und daß man dasselbe ursprünglich „Targum nach Art des Theodotion" genannt habe. Den Namen Theodotion habe man ins Hebräische übersetzt; und da man einen Jonathan ben Ussiel als Schüler Hillels gekannt habe, so habe man ihn später für den Verfasser gehalten. Diese Hypothese, die auch Wellhausen acceptiert, ist indes, obschon die babylonischen Rabbinen das Targum des Jonathan ebenso wie das des Onkelos gewöhnlich einfach „unser Targum" nennen, jedenfalls falsch, wie schon daraus hervorgeht, daß wir gar kein Zeugnis für den Gebrauch des griechischen Theodotion bei den Juden haben.

Daß alle vorderen und hinteren Propheten von einem und demselben Übersetzer herrühren, haben Eichhorn, Jahn, Bertholdt u. a. ohne Grund geleugnet. Gesenius (a. a. O. S. 69 ff.) hat so auffallende Übereinstimmungen in der Übersetzung der verschiedenen Bücher nachgewiesen, daß die Einheit des Verfassers kaum bezweifelt werden kann.

Dagegen muß allerdings im 4. Jahrh. ein gewisser R. Joseph ben Chama eine Recension des Textes des Targums besorgt haben. Denn dasselbe wird von babylonischen Rabbinen öfter nach ihm benannt; noch Hai Gaon (am Anfang des 11. Jahrh.) nennt es „Targum des Rab Joseph".

Die Beschaffenheit der Sprache des Targums ist im wesentlichen dieselbe wie im Targum des Onkelos. Aber Jonathan erlaubt sich dem Grundtext gegenüber mehr Freiheit. Treuer ist noch die Übersetzung der historischen Bücher, obschon auch hier mehr Paraphrase als bei Onkelos vorkommt. Noch mehr ist dies in den Propheten der Fall. Meist zwar giebt er eine einfache Übersetzung mit erläuternden Zusätzen, wo dieselben nötig erschienen; aber er begnügt sich nicht damit, Tropen aufzulösen und einzelne erklärende Zusätze zu machen, sondern oft ergeht er sich in weitschweifigen Paraphrasen.

Bilder sind weggeschafft z. B. in Joel 3, 13. Jer. 31, 29. Ez. 17, 23 f. 34, 16. 17. 20. Jes. 42, 7. Sach. 3, 3—5; hier erklärt er die unreinen Kleider des Hohenpriesters als Gattinnen der Söhne, die dem Priesteramte nicht geziemend sind. Ferner wird die Stelle Sach. 5, 5 ff. ganz falsch auf die Gefangenführung Israels nach Babel gedeutet. — Anthropomorphismen sind weggeschafft z. B. in Am. 9, 8. Die anstößigen symbolischen Handlungen in Hos. 1. 3 sind ganz beseitigt.

Dabei sind seine Erklärungen oft willkürlich und geradezu falsch. Er hat sich oftmals nicht die Mühe gegeben, den Text genau anzusehen, sondern ist damit zufrieden, ein Wort des Originals in ganz willkürlicher Verbindung und zuweilen „in einer Flut ersonnenen Geschwätzes schwimmend" (Gesenius) wiederzugeben. Vergl. z. B. Hos. **14**, 8. Sach. **11**, 10. Jes. **19**, 25. Breite, erbauliche Ausführungen z. B. in Jes. **49**, 15. **50**, 11. Bei geographischen Namen setzt er manchmal die später üblichen an die Stelle der älteren, gebraucht aber wohl auch falsche Namen wie in Am. **9**, 7. Ez. **38**, 6. Obadja **20** (s. o.). Auch der Einfluß der Zeitvorstellungen und der jüdischen Theologie zeigt sich in viel höherem Maße als bei Onkelos. Er beseitigt nicht nur die Anthropomorphismen und -pathismen und gebraucht die Ausdrücke „Wort Jhvhs" u. s. w. statt Jhvh, sondern er trägt auch mit der größten Freiheit geschichtliche Beziehungen auf Zeitverhältnisse und spätere dogmatische Vorstellungen in den Text ein. Er geht in dieser Freiheit noch viel weiter als die LXX.

So setzt er z. B. überaus häufig die Schriftgelehrten an die Stelle der Propheten und läßt sie auch sonst oft erwähnt werden, z. B. in Jes. **9**, 14. **28**, 7 f. **29**, 10. **30**, 10. — Ferner trägt er die Idee der priesterlichen Fürbitte in Stellen ein, wo im Hebräischen vom Gebet des des Volkes die Rede ist, z. B. in Jes. **1**, 15. — Nach traditioneller Annahme macht er in Jes. **6**, 1 aus dem Todesjahr Ussias das Jahr, da Ussia aussätzig ward.

Beziehungen auf die ältere Geschichte sind vielfach in den Text eingetragen, z. B. in Jes. **28**, 21 auf das Erdbeben unter Ussia. Besonders häufig geschieht dies mit Beziehungen auf Abraham und die sonstige Patriarchengeschichte, z. B. in Jes. **41**, 2. **48**, 15 f. Micha **7**, 20; oder auf die Ausführung aus Ägypten, die Gesetzgebung und Geschichte des Wüstenzuges, z. B. in Jes. **8**, 23. **9**, 1. **33**, 22. **43**, 8; oder auf die Geschichte des goldenen Kalbes in Jes. **49**, 15. Aber es finden sich auch Beziehungen auf die Reichsspaltung in Sach. **11**, 7; auf Sanherib in Sach. **11**, 10; auf Nebukadnezar und Zedekia in Sach. **11**, 14; vergl. **12**, 11; ferner in Jer. **31**, 15. In Ez. **21**, 26 f. ist eine Weissagung der Ereignisse unmittelbar nach Jerusalems Zerstörung eingetragen. — Dabei passiert es dem Übersetzer oft, eine Weissagung in den Bericht vergangener Ereignisse umzusetzen (z. B. in Sach. **9**, 11) und namentlich das dem Aramäischen fremde perf. prophet. zu verkennen (Jes. **9**, 1). Oft wird die Weissagung auch aus der Geschichte der Erfüllung näher bestimmt, z. B. in Jes. **10**, 32.

Manche Verkehrtheiten mögen auch auf späteren Interpolationen beruhen, so z. B. nach Zunz (gottesdienstliche Vorträge der Juden, S. 63) alles Feindselige gegen Rom. So versteht der Verfasser in Jes. **11**, 4 unter dem Gottlosen den Antichrist und nennt diesen אַרְמִילוּס, d. h.

wahrscheinlich Romulus als Repräsentanten des römischen Kaisertums. Allerdings steht in der Antwerpener Polyglotte nichts davon; hier heißt es vielmehr רְשִׁיעָא.

Sehr bedeutend ist der Einfluß späterer jüdischer dogmatischer Vorstellungen. In unzähligen Stellen verrät sich die Gesetzlichkeit des späteren Judentums durch Eintragung des Gesetzes. — Der jüdische Fanatismus zeigt sich oft darin, daß Verheißungen, die wie Jes. **19**, 25 den Völkern gelten, auf Israel bezogen werden, während umgekehrt auf Israel bezügliche Drohungen wie Mich. **5**, 10 f. auf die Völker gedeutet, ja selbst universale messianische Verheißungen wie Jes. **25**, 6 f. in die fanatischsten Drohungen umgewandelt werden; vergl. auch Jes. **50**, 11 und namentlich **53**, 7.

Die Lehre von der Auferstehung der Toten findet sich oftmals eingetragen: Hos. **14**, 8. Sach. **3**, 7. Jes. **26**, 14 (19). **42**, 11. **45**, 8. **49**, 8. **57**, 16. **58**, 11. Ebenso häufig kommt die Geenna vor: Hos. **14**, 10. Jes. **26**, 15. 19. **30**, 33. **33**, 17. **53**, 9. **65**, 5. **66**, 24. — In Jes. **22**, 14. **65**, 15 findet der Verfasser des Targum den zweiten Tod erwähnt, den die Verdammten in der andern Welt sterben. — Charakteristisch für den sittlichen Standpunkt des Verfassers ist, was in Jes. **66**, 24 über die Dauer der Höllenstrafen gesagt ist. Auch das ewige Leben wird erwähnt, z. B. in Jes. **4**, 3.

Überaus viele Stellen erklärt der Verfasser messianisch, namentlich auch die meisten, die im N. T. messianisch erklärt sind: Jes. **4**, 2. **10**, 27. **11**, 1. **28**, 5. **43**, 10 u. s. w. Jer. **23**, 5. **30**, 9. 21. **33**, 13. 15. Hos. **3**, 5. **14**, 8. Mich. **4**, 8. Hab. **3**, 13. Sach. **10**, 4 u. s. w. Aus dieser messianischen Behandlung der Stellen folgt, daß das Targum in einer Zeit entstanden sein muß, in welcher die Polemik der Juden und Christen noch keinen Einfluß auf die Exegese übte. Es ist überhaupt keine Spur von Polemik gegen die Christen in dem Targum zu finden.

Allerdings macht auch hier der Einfluß der späteren jüdischen Messiasvorstellungen auf die Exegese sich besonders geltend. Derselbe zeigt sich in Jes. **9**, 5 in der Beseitigung der Attribute, welche auf etwas Göttliches im Messias hindeuten; in Kap. **53** des Jesaja, in welchem alles beseitigt ist, was vom Leiden des Knechts Gottes gesagt ist: seine Verdienste um das Volk bestehen nur in Belehrung, in Fürbitte und in der Vernichtung der heidnischen Völkerschaften. Nur in Jes. **53**, 12 blieb der Ausdruck stehen: „dem Tode seine Seele überliefern". Namentlich heißt es auch in Mich. **4**, 8: „und du Messias Israels, der verborgen ist wegen der Sünden der Gemeinde Zions".

Der Charakter dieser Übersetzung könnte am meisten dafür zu sprechen scheinen, daß sie jünger als die des Onkelos ist. Indes ist zu bedenken, daß im Gesetz wegen seiner größeren Heiligkeit dem

Übersetzer weit weniger Freiheit verstattet war, während bei den prophetischen Schriften viel mehr Veranlassung zu Aus- und Eindeutungen gegeben war; auch erlaubt sich Jonathan in den historischen Büchern lange nicht soviel Freiheiten.

Ausgaben des Targums Jonathans: namentlich in den Bombergischen und Buxtorfschen rabbinischen Bibeln, sowie in der Londoner Polyglotte. Die neueste Ausgabe ist von Paul de Lagarde veranstaltet: Prophetae chaldaice e fide codicis Reuchliniani, Lips. 1872.

§ 139.

Die übrigen Targumim.

1. Zwei der übrigen Targumim beziehen sich auf den Pentateuch. Sie haben bereits vielfach Ideen der späteren Zeit, Legenden und sonstige Zusätze in sich aufgenommen. Der Zweck bei ihrer Abfassung war nicht mehr, den Text dem Volke verständlich zu machen, sondern ihn der Tradition gemäß zu bearbeiten, namentlich ihn nach traditioneller allegorischer Hermeneutik zu deuten und mit den überlieferten Sagen zu bereichern. Die Legenden finden sich meistens auch im Talmud, und die allegorischen Deutungen und die Ausschmückungen in den haggadischen Schriften.

Das eine Targum wird von späteren Rabbinen auch dem Jonathan, Sohn Usiels, zugeschrieben. Aber schon längst hat man erkannt, daß es wegen seiner viel unreineren und verderbteren, von fremden persischen, griechischen und lateinischen Wörtern wimmelnden Sprache, wegen seines ganz anderen exegetischen Charakters und wegen vieler Beziehungen auf spätere Zeitverhältnisse nicht jenem Jonathan, sondern einer späteren Zeit angehören muß. Darum wird es jetzt gewöhnlich das Targum Pseudojonathans genannt.

Das andere ist das jerusalemische Targum. Dieses ist aber keine vollständige Paraphrase des Pentateuchs, sondern bezieht sich nur auf einzelne Verse und oftmals auf abgerissene Worte. Schon längst war man darauf aufmerksam geworden, daß diese Fragmente mit dem Targum Pseudojonathans auffallend verwandt sind. Nun hat Zunz (gottesdienstliche Vorträge der Juden, S. 66—72) nachgewiesen: 1) daß ältere Rabbinen den angeblichen Pseudojonathan unter dem Namen Targum von Palästina oder jerusalemisches Targum citieren; so Hai am Anfang des 11. Jahrh. und Chananel:

Targum אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל, später Targum jeruschalmi. Daher vermutet Zunz, die Bezeichnung desselben als Targum Jonathans sei nur durch falsche Auflösung einer Abbreviatur entstanden; 2) daß das jerusalemische Targum nur eine andere Recension des Pseudojonathan ist. Zunz vermutet, daß der unsern Ausgaben zu Grunde liegende Kodex durch Aushebung der abweichenden Stellen und Wörter aus dieser zweiten Recension entstanden ist und daß diese Varianten ursprünglich am Rande des Pseudojonathan bemerkt waren.

Wenn das Targum des Onkelos und des Jonathan wirklich babylonische Targume sind, so haben wir also in diesem Targum das von jenen nicht verdrängte palästinensische Targum. Letzteres ward am 7. Tage des Mazzothfestes und am 1. Tage des Wochenfestes noch bis ins 12. Jahrh. hinein gottesdienstlich gebraucht. — In seiner jetzigen Gestalt gehört es etwa der 2. Hälfte des 7. Jahrh. an. Dafür spricht der Charakter der Sprache; dafür auch, daß der Talmud von demselben benutzt und in Ex. **26**, 9 sogar erwähnt ist. Auch Konstantinopel (Num. **24**, 19. 24), die Lombardei und türkische Namen (Gen. **21**, 2) werden darin erwähnt.

Einen Versuch, ältere Bestandteile in demselben nachzuweisen, hat Geiger (Urschrift und Übersf. der Bibel, S. 451—480) gemacht. Nach Nöldeke stellen unsere Targume zum Pentateuch großenteils trotz späterer Zusätze eine ältere Stufe als Onkelos dar; letzterem könne man vielfach noch ansehen, wie er aus einem uns in jenen noch vollständiger erhaltenen Texte zurechtgemacht sei.

Vergl. Winer, de Jonathanis in Pentat. paraphrasi chald. I, Erlangen 1823. Petermann, de duabus Pentateuchi paraphrasibus chald. I, Berlin 1829. Abgedruckt sind die Targume in der Londoner Polyglotte, Bd. IV.

Es gab auch ein jerusalemisches Targum zu den Propheten, doch ist es bis auf wenige Fragmente verloren gegangen. Die letzteren sind mit der Bezeichnung תרגום אחר d. h. ת"א in den Targum Jonathans aufgenommen; einige andere Fragmente hat Bruns in Handschriften gefunden. In älteren rabbinischen Schriften wird das Targum öfter citiert.

2. Das Targum über die Bücher אמת d. h. über die Psalmen, Sprüche und Hiob (§ 5, 2, 1.) ist wie die übrigen Targume zu den Hagiographen, im Unterschiede von den Targumim zum Pentateuch und zu den Propheten, eine reine Privatarbeit. Von wem es herrührt, ist nicht bekannt (s. u. Nr. 3). Die Übersetzung der Sprüche schließt sich besonders genau an den hebräischen Text an; nur

wenige und unbedeutende sind der Abweichungen davon. Merkwürdigerweise stimmt sie öfter mit der Peschito überein; doch weichen beide auch vielfach voneinander ab. Da außerdem auch die Sprache in den Sprüchen in grammatischer Beziehung manches mit dem eigentlichen Syrisch gemein hat, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß der Verfasser für diesen Teil seines Targums die Peschito benutzt hat. Schon Dathe (de ratione consensus versionis chaldaicae et syriacae proverbiorum Salomonis, Lips. 1764) hat die Abhängigkeit von der Peschito erkannt, und auch Nöldeke (s. Merx, Archiv II, S. 246—249) hält diesen Teil des Targum für eine Bearbeitung der christlichen syrischen Übersetzung. — Andererseits trifft der in den Proverbien herrschende Sprachgebrauch in so ausgedehntem Maße mit dem der beiden andern Bücher zusammen und die Auffassung des Textes ist so verwandt, daß man sie vielleicht demselben Verfasser und jedenfalls derselben Zeit und demselben Vaterland zuschreiben muß. Und da es derselbe Sprachgebrauch ist, den auch das Targum Jeruschalmi aufweist, so muß dieses Targum zu den später Zeit angehörigen gerechnet werden. In der größeren Treue in der Übertragung der Sprüche hat der Verfasser aber die älteren Targumim oder auch die Peschito zum Muster genommen.

Auffallend ist, daß die Psalmen und Hiob, anders als die Sprüche, mehr den paraphrastischen Charakter Jonathans aufweisen. Vielleicht kommt dies eben daher, daß der Verfasser bei der Anfertigung der Übersetzung dieser Bücher die Peschito nicht mehr benutzte, sondern sich freier gehen ließ. — Das Targum ist aber in allen drei Büchern mit Stücken aus anderen freier nach Art des Targum Jeruschalmi ausgearbeiteten Targumim durchwebt. Im Hiob und in den Psalmen (z. B. Ps. **110**, 1) stehen sie teilweise in den Ausgaben mit der Bezeichnung תא"ר (d. h. תַּרְגּוּם אַחֵר). Im cod. Erpen. fanden sich Psalmen, Hiob und der erste Teil der Sprüche mit diesen Zusätzen als Randglossen versehen. Abgedruckt ist der Targum in den rabbinischen Bibeln und Polyglotten.

3. Das Targum über die fünf Megilloth (Ruth, Esther, Threni, Prediger, Hohelied) ist eine ganz freie Bearbeitung des Textes nach Art der Midraschim. Die Sagen, mit denen der Text ausgeschmückt ist, finden sich meist nur in den jüngeren haggadischen Schriften wieder. Als Verfasser dieses und des unter Nr. 2 genannten Targums wird Joseph der Blinde, Vorsteher der Akademie

zu Sora um 322, bezeichnet. Daß diese Angabe aber nicht richtig sein kann, haben schon Schriftsteller aus dem 13. Jahrh. erkannt. Der Talmud und die Muhammedaner werden darin bereits erwähnt. Auch die Sprache zeigt, daß das Targum früheſtens am Ende des 7. Jahrh., wahrscheinlich noch später geschrieben ist.

Abgedruckt ist das Targum in den rabbinischen Bibeln und Polyglotten. Eine neuere Ausgabe von P. de Lagarde: Hagiographa chaldaice, Leipzig 1873 (angefertigt nach dem Texte des Felix Pratensis in der 1. Bombergischen Bibel vom Jahre 1517; nur die Chronik ist nach einem Erfurter Kodex unter Vergleichung einiger anderer Handschriften hergestellt).

Zum Buche Esther giebt es außerdem noch zwei andre Targume. Das eine ist in der Londoner Polyglotte, beide von Tailer veröffentlicht: Targum prius et posterius in Estheram, nunc primum in linguam latinam translatum studiis et opera Franc. Taileri, Lond. 1655. Das erste ist kürzer und schließt sich verhältnismäßig genau an den Text an; es ist in der Antwerpener Polyglotte veröffentlicht, während es in Tailers Ausgabe bereits mit manchen Gloſſen versehen ist. Das zweite Targum ist weit paraphrastischer und spinnt die eingefügten Legenden weiter aus. — Außerdem sind noch andre Targume über Esther, das ja ein Lieblingsbuch der späteren Juden war, handschriftlich in der Bodleyanischen Bibliothek vorhanden. Auch die Zusätze der LXX zu dem Büchlein wurden ins Aramäische übersetzt.

4. Endlich ist auch noch ein Targum über die Chronik vorhanden. Lange war dasselbe selbst den jüdischen Gelehrten unbekannt, bis es der Prediger Matthias Friedr. Beck (Aug. Vind. 1680. 83. 4.) aus einer Erfurter Handschrift, die indes manche Lücken hat, und David Wilkins (paraphrasis chald. in librum priorem et poster. Chronicorum, Amstelod. 1715. 4.) vollständig aus dem cod. Erpen. der Bibliothek zu Cambridge herausgegeben hat. Auch in Dresden befindet sich eine Handschrift dieses Targums. Daß es einer späten Zeit angehören muß, erhellt schon daraus, daß es das jerusalemische Targum zum Pentateuch (Nr. 1) benutzt und daß es die Ungarn erwähnt.

B. Die andern unmittelbaren orientalischen Übersetzungen.

§ 140.

Die Peschito.

Unter den von Christen unmittelbar aus dem Grundtext veranstalteten Übersetzungen ist die älteste die Peschito. פְּשִׁיטְתָּא d. h. die einfache, dem Wortsinne folgende, im Gegensatz zu den allegorischen Übersetzungen und Auslegungen. Sie ist die bei allen syrischen Kirchenparteien im Gebrauch stehende Bibelübersetzung.

פְּשַׁרְתָּ wird auch im Aramäischen gebraucht von wörtlicher Schriftauslegung im Gegensatz zu dem Midrasch, der allegorischen Auslegung. Wann die Peschito entstanden ist, läßt sich nicht genau bestimmen. Jakob von Edessa († 708) erzählt, sie sei auf Veranstaltung des Apostels Addai (Thaddäus) und des Königs Abgar von Edessa veranstaltet worden. Der Bischof Jesudad von Hadeth (im 9. Jahrh.) berichtet gar, ein Teil des A. T. sei schon zu Salomos Zeit auf den Wunsch des Königs Hiram übersetzt worden, das übrige und das N. T. auf Veranlassung des Thaddäus und Abgars. Dasselbe erzählen dann auch spätere wie Barhebräus († 1286).

Gewiß ist, daß die Peschito zur Zeit Ephraems des Syrers († 378) die in der syrischen Kirche allgemein anerkannte und gebrauchte Bibelübersetzung war. Er nennt sie „unsere Übersetzung". Ja manche Ausdrücke derselben versteht schon Ephraem selbst nicht mehr, z. B. die Akkusativbezeichnung jath, welche er mit essentia oder substantia erklärt u. a. Andre Ausdrücke muß er wenigstens seinen Zeitgenossen erklären. Daraus geht bestimmt hervor, daß die Übersetzung viel älter ist. Wahrscheinlich ist sie um die Mitte des 2. Jahrh. entstanden.

Im Litterarischen Centralblatt 1864 Nr. 9 (in der Anzeige des Werkes von Merx: Bardesanes von Edessa, Halle 1863) ist darauf aufmerksam gemacht, daß in Phil. 1. 1. Tim. 3. Tit. 1 ἐπίσκοπος durch qaschische übersetzt ist; Personen, die bloße Presbyter sind, sollten nicht den Bischofstitel führen. In Apostelgesch. 20, 28 dagegen ist das Wort apisqope wiedergegeben, weil man die nach Milet Berufenen für wirkliche Bischöfe hielt (Iren. III, 15). In Apostelgesch. 20, 17 heißen dieselben Ältesten aber qaschische. Der Übersetzer lebte also zu einer Zeit, in welcher man zwar den Presbyter nicht mehr ἐπίσκοπος, wohl aber den letzteren noch

πρεσβύτερος nennen konnte. Diese Zeit endigt mit Iren. und Clem. Alxdr. Nachher nennt nur Hippolyt in den Philosophumena und einmal Irenäus (μακάριος πρεσβύτερος) den Bischof so. Somit finden wir als späteste Abfassungszeit der Peschito die Mitte des 2. Jahrh.

Die Peschito ist christlichen, nicht jüdischen Ursprungs. Das erhellt schon daraus, daß sie von allem Einfluß jüdischer Dogmatik, überhaupt jüdischer Anschauungsweise frei ist; es findet sich z. B. in ihr keine Beseitigung der Anthropomorphismen. Noch mehr geht ihr christlicher Charakter aus der Übersetzung der messianischen Stellen hervor. Auch der Umstand spricht für den christlichen Ursprung der Peschito, daß sie schon so frühzeitig eine kirchlich recipierte Übersetzung war.

Es ist geradezu unbegreiflich, daß man meinen konnte, sie sei nicht christlichen, sondern jüdischen Ursprungs. Dieser Meinung war Rich. Simon; unter den Neueren: Frankel, Rapoport, Grätz, Jos. Perles (Meletemata Peschitthoniana, Breslau 1860). — Über den jüdischen Ursprung eines Teils der Übersetzung s. u.

Die Übersetzung der messianischen Stellen zeugt für einen christlichen Verfasser. So übersetzt er עַלְמָה in Jes. 7, 14 durch bethulto, während er das Wort sonst immer durch ulamto wiedergiebt. In Jes. 9, 6 ist die Gottheit des Messias, in Jes. 52, 15 die Reinigung und Entsündigung der Völker durch den Knecht Gottes in der Übersetzung ausgesprochen.

Die Psalmenüberschriften vollends sind ganz christlich, z. B. in Ps. 1: Ermahnungsrede über gute Sitten nach der Norm der neun Seligpreisungen bei Matthäus. Ps. 2: von der Berufung der Heiden, er verkündet eine Weissagung von dem Leiden des Messias. Ps. 8: Prophetie Davids darüber, daß Kinder, Knaben und Jünglinge dem Herrn Hosianna singen würden. — Freilich hält man diese Überschriften wohl nicht mit Unrecht für spätere Zusätze.

Aber auch in der Psalmenübersetzung selbst verrät sich der christliche Verfasser; z. B. in Ps. 90, 15 findet sich die paulinische Vorstellung von der Tötung des sündlichen Fleisches: „erfreue uns, weil getötet ist unsere Ungerechtigkeit und die Jahre, in welchen wir auf Böses sahen" (statt: soviel Tage als du uns gebeugt, soviel Jahre als wir auf Übles sahen).

Schwerlich rührt die ganze Peschito von einem einzigen Übersetzer her. Ephraem redet zu Jos. 15, 28 von mehreren Übersetzern. Auch aus inneren Gründen ist eine Mehrheit von Übersetzern wahrscheinlich. Doch ist in dieser Beziehung eine gründliche Untersuchung noch nicht angestellt. Die Übersetzung des Pentateuchs schließt sich eng an den hebräischen Text, die des Jesaja und der kleinen Propheten an die LXX an. Das Buch Ruth ist paraphrastisch, dagegen das

Buch Hiob Wort für Wort übertragen. Im Pentateuch, Ezechiel und Proverbia finden sich Berührungen mit den Targumen. Die Übersetzung der Chronik trägt dagegen einen ganz andern Charakter. Die Anthropomorphismen sind hier ängstlich vermieden. Die Übersetzung lautet in 1. Chron. 5, 2: „aus Juda wird hervorgehen der König Messias". Indes genügen solche Anzeichen nicht, aus ihnen die jüdische Abkunft des Verfassers zu folgern. Nach Nöldeke fehlten in der Bibel der Nestorianer die Bücher Chronik, Esra, Nehemia und Esther, während ein Teil der Monophysiten sie im Kanon hat.

Auf verschiedene Verfasser deutet z. B. die auffallende Verschiedenheit in der Übersetzung des Wortes אָשָׁם; im Pentateuch wird es immer qurbono übersetzt, in Jes. 53, 10 dagegen chetoho, und wieder bei Ezechiel tadcito da chetohe (Reinigungsopfer für die Sünde). Auch die LXX weist hier einen ähnlichen Unterschied auf: im Pentateuch übersetzt sie πλημμέλεια, im Jesaja περὶ ἁμαρτίας und im Ezechiel τὸ ὑπὲρ ἀγνοίας.

Jedenfalls sind die einzelnen Bücher der Peschito um dieselbe Zeit als eine gemeinsame, für die syrische Kirche bestimmte Arbeit entstanden. — Ursprünglich standen in ihr nur die kanonischen Schriften des A. T. Die Apokryphen waren zwar schon frühzeitig ins Syrische übersetzt, da bereits Ephraem sie anführt. Aber sowohl Unterschriften der Handschriften als Stellen bei Ephraem und Polychronius (um 410) beweisen, daß sie nicht in die Peschito aufgenommen waren. Polychronius bemerkt ausdrücklich, daß die Geschichte der Susanna nicht in den syrischen Bibeln stehe; dasselbe erhellt aus Ephraem. Eine Anführung Ebedjesus zeigt, daß auch die Makkabäerbücher nicht darin standen; es ist dies auch nicht anders zu erwarten, da ja sogar die NTl. Antilegomena ursprünglich in der Peschito fehlten.

Daß die Peschito unmittelbar aus dem hebräischen Text geflossen sein muß, ist unzweifelhaft und wird auch durch Ephraem ausdrücklich bezeugt. Der Übersetzer war der hebräischen Sprache kundig. Die Peschito gehört zu den vorzüglichsten unter den alten Übersetzungen. Sie giebt den hebräischen Text treu und gewissenhaft wieder; die Übersetzung ist meist glücklich, oft meisterhaft. Die Bilder und Tropen sind fast immer beibehalten. Fremde Ideen sind nicht, wenigstens nicht mit Bewußtsein, in den Text eingetragen; sie ist keine Paraphrase. Am meisten Abweichungen vom hebräischen Texte finden sich in den Psalmen; diese erklären sich aus dem

vielfachen liturgischen Gebrauche der Psalmen, der Zusätze und Änderungen des Textes herbeiführte.

Bei der Treue, mit welcher die Peschito sich meist an den hebräischen Text anschließt, ist es um so auffallender, daß sie doch wieder in einer nicht geringen Zahl von Stellen mit der LXX gegen den hebräischen Text übereinstimmt, zuweilen auch da, wo die LXX sehr frei und willkürlich übersetzt hat. Viel häufiger freilich stimmt ihr Text in solchen Fällen mit dem hebräischen überein. Hävernick u. a. haben das Zusammentreffen mit der LXX großenteils aus späteren Interpolationen und das übrige aus einer für beide Übersetzungen gemeinsamen exegetischen Tradition erklären wollen. Aber bei dem hohen Ansehen und allgemeinen Gebrauch, in welchem die LXX in der christlichen Kirche stand, ist die Ansicht von Gesenius, de Wette, Bleek u. a. viel wahrscheinlicher, daß der Übersetzer öfter die LXX zu Rate gezogen und also teilweise, wenn auch in geringem Maße, von ihr abhängig ist.

Gesenius (Kommentar zu Jesaja I, S. 83 f.) hat auch einige auffallende Übereinstimmungen mit dem Targum Jonathans nachgewiesen; und bei der Verwandtschaft des syrischen und jüdisch-aramäischen Dialekts machen diese Übereinstimmungen es wahrscheinlich, daß der Übersetzer manchmal das Targum benutzt hat, z. B. bei Jes. **33**, 7.

Die Peschito hat mehrere Recensionen erfahren. Aus den Scholien des Barhebräus kennen wir eine nestorianische Recension, die sich aber fast ausschließlich auf die Punktation bezieht. Eine andere ist die im Auftrage des Bischofs Philoxenus von Hierapolis durch Polykarp im Jahre 508 vollendete Philoxeniana, die außer dem N. T. auch die Psalmen, vielleicht auch nach Cerianis Vermutung den Jesaja nach der LXX enthielt. (Das N. T. wurde von Thomas von Charkel [Heraklea] 616 im Kloster der Antonianer zu Alexandria revidiert, — die sogenannte harklensische Bearbeitung.) — Über die 703/4 vom Bischof Jakob von Edessa teils nach dem syrohexaplarischen Texte, teils nach der Peschito, teils nach griechischen Handschriften angefertigte Recension der Peschito s. § 136, 2. — Die sogenannte recensio Karkaphensis (d. i. montana) ist keine eigentliche Recension der Peschito, sondern eine masoretische Arbeit über die Bibel sowie die hauptsächlichsten orthodoxen Väter, deren Werke aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt worden waren. Diese masoretischen Bestrebungen hatten ihren Mittelpunkt in dem

Jakobitenkloster Karkaphta auf dem Berge Sigara (im 9. Jahrh.). Die Abweichungen vom gewöhnlichen Peschitotexte sind darin unbedeutend. Eigentümlich aber ist sowohl die Ordnung der Bücher als auch die an die griechische Schrift sich anschließende Punktation.

Ausgaben der Peschito. In der Pariser Polyglotte ist sie sehr fehlerhaft von dem Maroniten Gabriel Sionita herausgegeben; die Lücken des Manuskripts sind aus der Vulgata ergänzt. Die Ausgabe in der von Brian Walton 1657 besorgten Londoner Polyglotte ist angeblich (aber nicht wirklich) verbessert. Eine gute, nach Handschriften verbesserte Ausgabe ist die der englischen Bibelgesellschaft, für den Gebrauch der syrischen Christen in Malabar besorgt von Prof. S. Lee, London 1823, 4. Die Ausgabe der amerikanischen Mission von Urumia, 1852. Den Titel der von Ceriani photolithographisch hergestellten Prachtausgabe des Ambrosianischen Codex s. § 136, 2, 2. Nach der Londoner Polyglotte hat de Lagarde die Apokryphen unter Vergleichung von sechs Handschriften im Britischen Museum herausgegeben: libri Vet. T. apocryphi Syriace, Lips. 1861.

Töchterversionen der Peschito sind eine Anzahl arabischer Übersetzungen, die nach dem Aussterben des Syrischen angefertigt wurden. So die in der Pariser und Londoner Polyglotte stehenden arabischen Übersetzungen von Richter, Ruth, Samuel, Chronik, Hiob und von Teilen der Bücher der Könige (1. Kön. **1—11**. 2. Kön. **12**, 17—**25**) und Nehemia (**9**, 28—**13**).

Nach Rödiger (de origine et indole Arabicae librr. V. T. hist. interpretationis, Hal. 1829, 4.) rühren Richter, Ruth, Samuel und 1. Kön. **1—11** von einem christlichen Übersetzer aus dem 13. oder 14. Jahrh. her. Die andern Bruchstücke aus 2. Könige und Nehemia haben verschiedene Verfasser, die aber ebenfalls Christen waren.

Zu den Töchterversionen der Peschito gehören ferner zwei Psalmenübersetzungen; eine ungedruckte befindet sich im Britischen Museum, die andre in der syrischen Psalmenausgabe vom Berge Libanon, 1585 fol. 1610. Endlich eine Anzahl arabischer Übersetzungen des Pentateuchs, die indes ungedruckt, teilweise auch unbekannt sind.

Über die syrisch-hexaplarische Übersetzung der LXX durch Paul von Tela s. § 136, 2.

Litteratur.

Hirzel, de Pentateuchi versionis syr. quam vocant Peschito indole commentatio crit.-exegetica, Leipzig 1825. C. A. Credner, de prophetarum minorum versionis syriacae quam peschito dicunt indole, Göttingen 1827. J. Wichelhaus, de N. T. versione ant. quam P. voc. libri IV, Halle 1850. Wiseman, horae syriacae, Rom 1822.

§ 141.

Arabische Übersetzungen.
Persische Übersetzung des Pentateuchs.

1. Als mit der muhammedanischen Herrschaft auch die arabische Sprache in den Ländern herrschend ward, in denen die jüdische Gelehrsamkeit gepflegt wurde, nahmen sie auch jüdische Gelehrte als Schriftsprache an. Von solchen Gelehrten sind denn auch mehrere arabische Übersetzungen unmittelbar aus dem damals schon mit Punkten versehenen hebräischen Texte angefertigt worden. Die bekannteste ist die von R. Saadia (arabisch: Said) ben Joseph mit dem Beinamen הַגָּאוֹן d. h. geistliches Oberhaupt. Er ist 892 in Fayum (Pithom) in Ägypten geboren, war seit 927 Vorsteher der Schule in Sora in Babylonien, ward indes von dort vertrieben und starb 942. Seine Übersetzung, die sich wahrscheinlich über das ganze A. T. und jedenfalls über die wichtigsten Bücher desselben erstreckte, ist zwar nicht streng wörtlich, sondern manchmal paraphrasierend, indem sie Tropen, Euphemismen und Anthropopathismen wegschafft, die alten geographischen Namen mit neueren vertauscht u. a. m.; doch paraphrasiert sie längst nicht so stark wie die Targumim. Wenn sie sich dabei auch häufig der Auffassung der Targume und der Rabbinen anschließt, so ruht sie doch immer auf einer durch sichere Sprachkenntnis geleiteten Auffassung des hebräischen Textes.

Vorhanden sind von seiner Übersetzung: der Pentateuch, gedruckt in hebräischer Schrift zu Konstantinopel 1516, fol.; in arabischer Schrift in der Pariser und Londoner Polyglotte, aber mit mehrfachen Änderungen; in der Londoner sind die Abweichungen von der Konstantinopeler Ausgabe angemerkt. Ein Manuskript mit abweichendem Text befindet sich in Wolfenbüttel. — Jesaja in einem Manuskript mit hebräischer Schrift von 1244, das sich auf der Bodleyanischen Bibliothek befindet. H. E. G. Paulus hat es, freilich sehr fehlerhaft, ins Arabische umgeschrieben und herausgegeben (Jena 1790. 91, 8.); Verbesserungen dazu finden sich bei

Gesenius, Kommentar zu Jesaja. — Hiob ist handschriftlich in der Bodleyanischen Bibliothek vorhanden; Gesenius hat diese Übersetzung in seinem Thesaurus benutzt. — Die kleinen Propheten befinden sich ebenfalls handschriftlich in Oxford. Ebenda auch die Psalmen in zwei Handschriften; dieselben auch in einer Handschrift in München. — Vergl. Ewald und Dukes, Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des A. T., Stuttgart 1844, 2 Bde.

Andre unmittelbar aus dem hebräischen Texte geflossene arabische Übersetzungen sind die Übersetzungen des Buches Josua sowie der Stücke 1. Kön. **12** bis 2. Kön. **12**, 16 und Neh. **1—9**, 27, die in den Polyglotten enthalten sind. Der Abschnitt des Königebuchs ist von einem Juden im 11. Jahrh. übersetzt. Auch das Stück aus Nehemia rührt von einem Juden her, ist aber später von christlicher Hand nach der Peschito geändert. Die letztere Übersetzung ist vielfach mit der des Buches Josua verwandt.

Die von Erpenius herausgegebene arabische Übersetzung des Pentateuchs (sogenannte Arabs Erpenii, Leyden 1622) rührt von einem afrikanischen Juden aus dem 13. Jahrh. her. Der Leydener Kodex ist mit hebräisch-rabbinischen Buchstaben geschrieben, die Erpenius ins Arabische umgeschrieben hat. — Die Sprache ist das Vulgärarabische; doch sind manche hebräische Ausdrücke beibehalten. Der Verfasser befleißigt sich ängstlicher Treue gegen den masoretischen Text; nur die Beseitigung der Anthropopathismen sowie die Anwendung von Euphemismen u. drgl. konnte er nicht unterlassen. — Andere handschriftlich vorhandene arabische Übersetzungen sind noch wenig bekannt.

2. Die persische Übersetzung des Pentateuchs, die zuerst in Konstantinopel (Pentat. Hebr. Chald. Pers. Arab. 1516 fol. s. o. Nr. 1) in hebräischer Schrift, dann in persischer in der Londoner Polyglotte (Teil VI) abgedruckt worden ist, rührt her von R. Jakob, Sohn Josephs Tawus.[1]) Andre bezeichnen ihn als Sohn Josephs aus Tus in Persien, wo eine jüdische Schule war. Die Übersetzung stammt frühestens aus dem 9. Jahrh. In Gen. **10**, 10 wird z. B. für Babel Bagdad gesetzt, das 762 erbaut ist. Der Übersetzer folgt sehr genau dem masoretischen Texte. — Nach Andeutungen einiger Kirchenväter wie Chrysostomus und Theodoret sowie des Maimonides hat es bereits früher persische Übersetzungen

[1]) Das Wort bedeutet im Persischen so viel als Pfau.

des Pentateuchs und anderer ATl. Schriften gegeben. — In Pariser Handschriften hat Haßler eine unmittelbar aus dem hebräischen Texte gefertigte persische Übersetzung der salomonischen Schriften gefunden, die indes noch nicht näher bekannt geworden ist, vergl. Stud. u. Krit. 1829, S. 469 ff.

Kapitel III.

Die lateinischen Übersetzungen.

§ 142.

Die alte lateinische Übersetzung und ihre Verbesserung durch Hieronymus.

In der ganzen alten Kirche stand die LXX in so hohem Ansehen, daß man (z. B. der Häreseolog Philastrius in der Mitte des 4. Jahrh.) ihren Gebrauch als Kennzeichen der Orthodoxie betrachtete. So ist es begreiflich, daß bei dem herrschenden Mangel an hebräischer Sprachkenntnis die erste Übersetzung des A. T. ins Lateinische nach der LXX angefertigt wurde. Wahrscheinlich gehört sie schon den ersten Zeiten der christlichen Kirche an. Wenigstens ward zur Zeit Tertullians bereits eine lateinische Übersetzung des N. T. in seiner Gegend allgemein gebraucht; und das A. T. ist mit dem N. T. wohl gleichzeitig übersetzt worden. In der zweiten Hälfte des 4. und am Anfange des 5. Jahrh. ist von einer Vielheit lateinischer Übersetzungen die Rede. Besonders deutlich reden davon namentlich Hilarius von Piktavium und Augustinus sowie Hieronymus (tot exemplaria quot codices). In den uns erhaltenen Fragmenten dieser alten lateinischen Übersetzungen zeigt sich freilich so viel Verwandtschaft, daß man sie nur für verschiedene Gestaltungen einer und derselben Übersetzung halten kann, die je nach den Ländern in verschiedener Weise bearbeitet worden ist. Aber darum darf man gewiß die Existenz mehrfacher, voneinander unabhängiger altlateinischer Übersetzungen nach der LXX nicht leugnen, um so weniger, da gar mancher der älteren Kirchenväter Griechisch und

Lateinisch verstand. Daher kann nicht vorausgesetzt werden, daß eine Übersetzung, etwa gar die in Nordafrika in barbarischem Latein angefertigte, in allen andern Kirchenprovinzen angenommen wurde.

Diese altlateinischen Übersetzungen sind aus der κοινή, dem vorhexaplarischen Texte der LXX, geflossen. Sie schließen sich ziemlich genau an denselben an, sind daher ein Hilfsmittel zur Herstellung des Septuagintatextes.

Unter diesen verschiedenen Übersetzungen empfiehlt Augustinus (de doctr. christ. II, 15: in ipsis interpretationibus Itala ceteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae) als die treueste und zugleich verständlichste die Itala.

Itala d. h. wohl die in Italien gebrauchte, und nicht, wie Rönsch meint, weil sie in der volkstümlichen italischen Provinzialsprache abgefaßt war. Nach Lachmann ist sie in Afrika entstanden; denn in Rom war das Griechische die Kirchensprache bis ins 3. oder 4. Jahrh. hinein. — Die Textemendationen illa oder usitata statt Itala sind gewiß ebenso unrichtig als unnötig.

Ob die uns erhaltenen Fragmente der altlateinischen Übersetzungen dieser Itala oder einer der andern Übersetzungen angehören, läßt sich nicht ermitteln. Man pflegt den Namen Itala von ihnen zu gebrauchen, wiewohl es Bruchstücke ganz verschiedener Übersetzungen sind. Die von Augustin gebrauchte italische steht der Vulgata des Hieronymus vielfach am nächsten; von den Citaten afrikanischer Kirchenväter weicht sie ab, trifft aber mit denen italischer zusammen.

Vergl. die Italafragmente der ehemaligen Freisinger Stiftsbibliothek in München (cod. lat. 6436), dem 5. oder 6. Jahrh. angehörig. Eine Sammlung der Fragmente besonders aus den älteren lateinischen Kirchenvätern enthält das Werk des Benediktiners Petrus Sabatier: Bibliorum s. latinae versiones antiquae pp., Rheims 1739—49, 3 Bde. fol.; vermehrte Ausgabe Paris 1749—51. Freilich ist es unkritisch; manche Stücke sind aus Hieronymus aufgenommen. Von den 1293 Versen des Propheten Jesaja sind 1000 erhalten. — Ferner: Fragmenta versionis latinae antehieronymianae prophetarum Hoseae, Amosi, Michae, aliorum e codice Fuldensi (e cod. manuscr.) eruit Ernestus Ranke, Marburg 1856; II 1858. Derselbe, über den Fuldaer Kodex des N. T., Stud. u. Krit. 1856, H. 2; über Auffindung von Resten eines Italakodex aus dem 5. Jahrh., Stud. u. Krit. 1858, H. 2. Letzterer Kodex ist wichtig für das N. T. — L. Ziegler, die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus, München 1879. — de Wette-Schrader, Einleitung, 8. Ausgabe § 59.

Zur Zeit des Auguſtinus und Origenes war bei der großen Verſchiedenheit der lateiniſchen Überſetzungen ſowie der einzelnen Handſchriften derſelben Überſetzung voneinander eine verbeſſerte lateiniſche Überſetzung ein lebhaft empfundenes Bedürfnis geworden. Dieſer Arbeit unterzog ſich Hieronymus im Auftrage des römiſchen Biſchofs Damaſus im Jahre 382. Zuerſt revidierte er nach dem griechiſchen Texte das N. T. Vom A. T. verbeſſerte er zuerſt den Pſalter, indem er den Text der LXX zu Grunde legte; doch geſchah es ohne kritiſche Methode, nach ſeiner Angabe nur cursim. Dieſer Pſalter blieb in der römiſchen Kirche in Gebrauch bis auf Papſt Pius V. (1566—72); daher heißt er psalterium romanum. Der Text ward freilich von den Abſchreibern, namentlich durch Wiederaufnahme der alten Lesarten, bald korrumpiert.

Einige Jahre ſpäter bearbeitete Hieronymus in Bethlehem den Pſalter aufs neue, nach dem hexaplariſchen Texte der LXX, indem er kritiſche Randnoten hinzufügte. Die Lücken der LXX wurden nach Theodotion ausgefüllt. Dieſe Ausgabe kam zuerſt in der gallikaniſchen Kirche in Gebrauch. Daher ward ſie psalterium gallicanum genannt. Weiter wurde ſie in der ganzen abendländiſchen Kirche eingeführt.

In gleicher Weiſe bearbeitete Hieronymus allmählich auch andre Bücher des A. T.; ob alle Bücher, iſt freilich ungewiß. Veröffentlicht ſind (außer den Pſalmen) nur die Bücher Hiob, Prov., Ekkleſ., Cant. und Chronik; nur zu dieſen Büchern finden ſich doppelte, von ihm verfaßte Vorreden. Indes ging das meiſte ſchon zu ſeinen Lebzeiten wieder verloren. Hieronymus bemerkt darüber (epist. 94 ad August.): pleraque prioris laboris fraude cuiusdam amisimus.

Im Druck ſind nur die Pſalmen und Hiob erſchienen, z. B. mit dem psalt. roman. in Hier. opera ed. Martianay Bd. I. Ferner: Fabri Stapulensis (Lefèvre d'Etaples) psalterium quincuplex, klein fol. 1508; 2. Ausg. 1513 (1. psalt. rom.; 2. ps. gallic.; 3. ebraicum, des Hieronymus eigne Überſetzung der Pſalmen aus dem hebräiſchen A. T.; 4. vetus, die alte lateiniſche Überſetzung; 5. conciliatum, eine von Faber ſelber gearbeitete Korrektur der erſten vier Ausgaben nach dem Grundtexte, nebſt kritiſchem und exegetiſchem Kommentar).

Die Arbeit des Hieronymus ward mit vielem Beifall aufgenommen, beſonders von Auguſtinus, der nach derſelben den Hiob erklärt hat. Doch gab es auch Gegner derſelben; beſonders Rufinus

polemisierte sehr heftig dagegen. Namentlich war ihm die Bevorzugung des hexaplarischen Textes der LXX vor dem gewöhnlichen anstößig.

H. Rönsch, Itala und Vulgata, Marburg 1869.

§ 143.

Die eigne Übersetzung des Hieronymus (Vulgata).

Aufgefordert von mehreren seiner Freunde, namentlich den Bischöfen Chromatius von Aquileja, Sophronius, Heliodorus u. a., in denen bei ihren Disputationen mit den Juden das Bedürfnis rege geworden war, genau zu wissen, was im hebräischen Texte stände, unternahm Hieronymus, noch während er mit der Verbesserung der altlateinischen Übersetzung beschäftigt war, eine neue Übersetzung aus dem Hebräischen. Auch sein Interesse war dabei nach seiner eignen Angabe ein apologetisch-polemisches den Juden gegenüber (Vorrede zu Jesaja). Doch hat er mit dieser Angabe wohl nur sein eignes positives Interesse für den Grundtext seinen Zeitgenossen gegenüber maskiert. So hatte die Polemik der Juden ihren Nutzen für die Kirche.

Die Übersetzung des ganzen A. T. entstand zwischen den Jahren 385 und 405. Hieronymus übersetzte die einzelnen Bücher nicht der Reihe nach; vielmehr nahm er immer das Buch vor, welches gerade von jemandem war verlangt worden, oder zu welchem er ein hebräisches Manuskript aufgetrieben hatte. Auch war seine Arbeit davon abhängig, ob ihm ein jüdischer Lehrer zu Gebote stand. Zuerst vollendete er Samuel und Könige, dann Jesaja, Ezechiel und die kleinen Propheten, danach die Psalmen, die salomonischen Schriften, Esra und Nehemia, Hiob; gegen 405 den Pentateuch und bald hernach Josua, Ruth, Richter, Chronik, Tobias und Judith, letztere beide aus dem Aramäischen. Den Beschluß bildeten Daniel, Esther, Jeremia.

Hieronymus hatte schon in jungen Jahren bei einem zum Christentume übergetretenen Juden hebräisch gelernt und vervollständigte seine Sprachkenntnis immer mehr durch den Verkehr[1]) mit jüdischen Gelehrten und durch ihren Unterricht. Auch hatte er

[1]) Theodorus von Mopsuestia nennt den Hieronymus auch Ἀράμ wegen seines langjährigen Aufenthalts in Palästina; er wohnte 386—420 in Bethlehem.

manche ATl. Bücher unter Anleitung jüdischer Gelehrten gelesen, und wenigstens teilweise halfen ihm solche auch bei der Übersetzung selbst.

So sagt er in der Vorrede zu Hiob, daß er, um das Buch zu verstehen, einen Juden aus Lydda, der bei den Hebräern als der erste Gelehrte gegolten hatte, um eine beträchtliche Summe zum Lehrer engagiert habe.

Bei dem aus dem Aramäischen übersetzten Buche Tobias ließ er sich von einem des Aramäischen und des Hebräischen kundigen Gelehrten das Buch stückweise hebräisch vorsagen und diktierte es dann sogleich lateinisch einem Schreiber. So brauchte er zu dem ganzen Buche nur einen Tag.

Auch bei der Übersetzung Daniels half ihm ein jüdischer Gelehrter. Dieses Buch machte ihm am meisten Schwierigkeit, sodaß er einmal nahe daran war, die Arbeit aufzugeben. Der Zuruf des Juden: labor omnia vincit trieb ihn aber zur Fortsetzung an (Vorrede zu Daniel).

Einer seiner jüdischen Lehrer hieß Barhanina. Mit Rücksicht auf diesen Namen warf ihm sein Gegner Rufinus witzelnd vor, er habe Barrabbas zu seinem Lehrer genommen und ihn Christo (d. h. der LXX und Itala) vorgezogen.

Die hebräischen Manuskripte hat er wenigstens teilweise aus Synagogen erhalten, aus denen sie ihm Juden unter dem Vorwande, sie selbst lesen zu wollen, geholt hatten (ep. 125 ad Damasum). Seine jüdischen Lehrer machten es ihm möglich, in der Übersetzung die exegetische Tradition der Juden zu berücksichtigen. — Freilich gehört nicht hierher die Stelle aus der Vorrede zu Hiob, in der gesagt ist, daß die Übersetzung ex ipso Hebraico Arabicoque sermone et interdum Syro gefertigt sei; Hieronymus will damit die Grundsprache bezeichnen.

Auch die LXX zog er zu Rate. Wo sie nicht eben viel vom hebräischen Texte abwich, schloß er sich ihr an. Ebenso benutzte er Aquila, Theodotion und Symmachus. Er sagt in der Vorrede zu dem Kommentar zu Koheleth: Hoc breviter admonens, quod nullius auctoritatem secutus sum; sed de Hebraeo transferens magis me LXX interpretum consuetudini coaptavi, in his duntaxat, quae non multum ab Hebraicis discrepabant. Interdum Aquilae quoque et Theodotionis et Symmachi recordatus sum, ut nec novitate nimia lectoris studium deterrerem, nec rursus contra conscientiam meam fonte veritatis amisso opinionum rivulos consectarer.

Hieronymus befolgte die von ihm mehrfach geltend gemachte richtige Übersetzungsmethode da, wo sich Wort für Wort ins Lateinische übersetzen, dabei aber seine Hauptaufgabe sich erreichen ließ, eine verständliche und der lateinischen Ausdrucksweise entsprechende Wiedergabe des Sinnes zu erzielen. Wo eine ganz wörtliche Übertragung nicht möglich war, hat er darum eben nur den Sinn

der Worte wiedergegeben. Die Methode Aquilas dagegen tadelt er mehrfach.

Bei seiner ausgezeichneten Ausrüstung zu seinem Werke und und bei den Hilfsmitteln, die ihm zu Gebote standen, hat Hieronymus Vortreffliches geleistet. Seine Übersetzung ist wohl die vorzüglichste unter allen alten Bibelübersetzungen. Er hat sich keine Willkürlichkeiten erlaubt, paraphrasiert auch nicht, sondern umschreibt nur, wo es nötig ist, insoweit es das Verständnis erfordert. Wie sehr er sich die Unterweisung durch seine jüdischen Lehrer zu nutze machte, zeigt die vielfache Übereinstimmung seiner Erklärungen mit denen der späteren Rabbinen. Wenn seine christliche Überzeugung manchmal seine Exegese bestimmt und ihn irre geleitet hat, z. B. in Jes. 2, 22, so war er sich eben des Irrtums nicht bewußt.

Zwei Dinge aber sind ihm vorzuwerfen, die den Wert seiner Übersetzung beeinträchtigt haben. 1) Einmal hat er öfter zu schnell gearbeitet und darum einzelne Übereilungsfehler begangen. Auch seine richtige Übersetzungsmethode hat er nicht überall konsequent durchgeführt, sodaß in einzelnen Stellen die Übersetzung doch zu wörtlich und daher unverständlich ausgefallen ist.

Bereits oben ist erwähnt, daß er das Buch Tobias im Verlaufe eines Tages übersetzt hat. Ebenso rühmt er sich in einer Zeit, in der er eben von langer Krankheit genesen war, die drei salomonischen Schriften in drei Tagen übersetzt zu haben, — wenn man überhaupt dieser Angabe Glauben schenken darf.

In seinen Kommentaren muß Hieronymus daher manchmal seine Übersetzung als unrichtig bezeichnen und verbessern. So gesteht er z. B. im Kommentar zu Jes. 19 einen solchen Übereilungsfehler ein: dum celeriter quae scripta sunt vertimus, ambiguitate decepti diximus pp. — Freilich verbesserte er in den Kommentaren manches auch noch aus einem andern Grunde.

2) Der zweite Vorwurf, den man ihm machen muß, ist der, daß er aus Furcht, seinen Zeitgenossen zuviel Anstoß zu geben, und wohl auch aus Furcht vor dem Geschrei und den Anklagen seiner ihn verketzernden Gegner sich doch mehr, als es gut war, an die LXX angeschlossen hat, namentlich in den Büchern, deren Übersetzung späterer Zeit angehört. Freilich entschuldigen ihn seine Zeitverhältnisse; auch hat er nie seine bessere Überzeugung und sein Gewissen ganz verleugnet (s. o.).

Die prophetischen Bücher hat er (s. § 124, 3) in Kola und Kommata, einige historische Bücher wie Josua und Chronik in Kola

abgesetzt geschrieben. In Daniel und Esther nahm er die apokryphischen Zusätze mit Obelen bezeichnet auf.

Moritz Rahmer, die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus I, Breslau 1861. Die Fortsetzung s. in Frankels Monatsschrift 1865. 67. 68. — Die von Hieronymus 405 aus dem Hebräischen angefertigte Psalmenübersetzung ist wiederholt gedruckt; mit reichem kritischem Apparat von P. de Lagarde: psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi, Lips. 1874, 8.

§ 144.

Geschichte der Vulgata.

1. Trotz der teilweisen Anbequemung des Hieronymus an die Vorurteile seiner Zeitgenossen wurde er doch wegen seiner Übersetzung von den abergläubischen Verehrern der LXX und Itala verketzert und heftig angefeindet, namentlich von Rufinus.

Hieronymus klagt oft darüber, indem er seinen Gegnern zugleich vorwirft, daß sie seine Übersetzung zwar öffentlich verdammten, insgeheim sie aber doch gebrauchten. Auch verwahrt er sich gegen einen ihm untergeschobenen Brief, der bei den afrikanischen Bischöfen im Umlauf war, in welchem er Widerruf leistete, Buße that und gestand, daß die jüdischen Lehrer seiner Jugend ihn verführt hätten, die hebräischen Bücher ins Lateinische zu übersetzen, während doch keine Wahrheit in denselben sei.

Selbst Augustinus äußerte Bedenklichkeiten, indem er meinte, Hieronymus richte Verwirrung in der Kirche an, da die Folge des Gebrauchs seiner Übersetzung in der lateinischen Kirche sein werde, daß die Bibel der lateinischen Kirche mit der der griechischen nicht übereinstimme. Er wünschte darum, daß jener lieber mit seiner Verbesserung der Itala nach der hexaplarischen LXX fortfahren möge. — Außer der Einheit der Kirche war es auch die Autorität der kirchlichen Sitte, die ihn zu diesem Urteil bestimmte; er sagt (opp. IV. ep. 88): tot latinas et graecas auctoritates damnari quis ferat? Auch die Autorität der Apostel, welche die LXX gebraucht hätten, machten Augustin und Rufin gegen ihn geltend.

Augustinus suchte die lateinische Übersetzung gegen die erhobenen Angriffe mit der Unfähigkeit fast aller, auf den hebräischen Text zurückzugehen, zu rechtfertigen. In späterer Zeit urteilte er aber günstiger und gebrauchte diese Übersetzung wohl selber. Noch größeren Beifall fand sie von vornherein bei anderen. In manchen Kirchen ward sie schon frühzeitig eingeführt. Ja der gelehrte Freund des Hieronymus, der Patriarch Sophronius von Konstantinopel,

auf dessen Aufforderung Hieronymus die Psalmen übersetzt hatte (§ 143), übertrug die Psalmen und die Propheten aus dem Werke des Hieronymus ins Griechische, eine Arbeit, auf welche Hieronymus sich seinen Gegnern in der lateinischen Kirche gegenüber zu seiner Rechtfertigung berufen konnte. — Günstig urteilten auch Joh. Cassianus, Eucherius von Lyon nebst den Semipelagianern, Vincentius von Lerinum, Salvianus Massilienſis u. a.

Allmählich fand die Übersetzung immer mehr Eingang. Am Ende des 6. Jahrh. war sie nach dem Zeugnisse Gregors des Gr. († 604) in der römischen Kirche neben der altlateinischen Übersetzung im Gebrauch. Gregor selber gebrauchte beide nebeneinander und lernte die „neue Übersetzung" auswendig. Um 630 bezeugt Isidorus Hispalenſis schon, daß sie als die richtigere und deutlichere überall in der Kirche angewendet werde. Und in der That wird sie auch schon im 7. Jahrh. selbst von Konzilien und in der Folge fast von allen Kirchenschriftstellern gebraucht.

Während so die altlateinische Übersetzung im ganzen immer mehr von der des Hieronymus verdrängt wurde, erhielten sich doch fortwährend und bis auf den heutigen Tag einzelne Bücher derselben im kirchlichen Gebrauch. Es sind dies 1) die Psalmen in der Gestalt des psalterium gallicanum. Diese waren viel zu sehr verbreitet, ihr liturgischer Gebrauch war ein viel zu häufiger und allgemeiner, auch lebten sie zu sehr im Munde des Volks, als daß man die neue Übersetzung derselben hätte einführen können. 2) die apokryphischen Bücher: Baruch, Sirach, Sap., 1. und 2. Buch der Makkabäer; diese hatte Hieronymus nicht übersetzt.

2. Je mehr die Übersetzung des Hieronymus zur Vulgata d. h. zur allgemeinen Kirchenübersetzung wurde, um so mehr ward ihr Text teils unabsichtlich von nachlässigen Abschreibern, teils absichtlich durch Aufnahme der Lesarten der altlateinischen Übersetzung oder auch der LXX korrumpiert. Letzteres geschah besonders bei solchen Stellen, welche liturgisch gebraucht wurden und in den Liturgieen noch in der altlateinischen Gestalt vorhanden waren. Auch aus den Kommentaren des Hieronymus und selbst aus den Antiquitäten des Josephus wurde an vielen Stellen geändert und zugesetzt.

Nach Martianay sind die Zusätze unzählbar, besonders in den Büchern Samuels und der Könige. — Baronius erkennt in dieser Vermischung der alten und der neuen Übersetzung ein besondres Werk des heiligen Geistes zum Nutzen der Kirche.

Um die immer größer werdende Korruption des Textes zu verhüten, verbesserte Alkuin um 802 die Vulgata auf Befehl Karls des Großen. Er verglich dabei ältere Handschriften, scheint aber auch nach den genaueren griechischen Übersetzungen (doch schwerlich nach dem hebräischen Original) manche Korrekturen vorgenommen zu haben. — Eine neue Verbesserung unternahm im 11. Jahrh. in Verbindung mit andern Gelehrten der Erzbischof Lanfranc von Kanterbury, sowie um 1150 der Kardinal und römische Bibliothekar Nikolaus. Derselben Zeit gehört auch das älteste uns bekannte Correctorium biblicum des Abtes Stephanus von Citeaux (1109) an.

Seit dem 12. Jahrh. fertigte man, um den Text gegen Verderbnisse zu sichern, die sogenannten Epanorthotae oder correctoria biblica an, in denen man den lateinischen Text mit Glossen aus andern Handschriften, aus älteren Kirchenvätern, namentlich aus den Kommentaren des Hieronymus, auch aus dem hebräischen Texte, aus den chaldäischen Paraphrasen, sowie aus neueren Übersetzungen und Werken angesehener Kirchenschriftsteller ausstattete. Ein solches correctorium lieferte die Sorbonne in Paris für ihre Zöglinge. — Als der Erzbischof von Sens dasselbe in Frankreich einführen wollte (1256), verboten es die Dominikaner allen Ordensgeistlichen. Es bestand aus vier Folianten und befand sich bis zur Zeit der französischen Revolution in der Abtei Citeaux.

Die Dominikaner selber haben trotz der dagegen erlassenen Verbote correctoria ausgearbeitet. Das berühmteste war das auf Befehl des Dominikanergenerals Jordanus von Hugo a St. Caro um 1236 angefertigte (ein Exemplar befindet sich im Kloster St. Jacques in Paris, eine Kopie in der Bibliothek zu Nürnberg). Ein andres dominikanisches correctorium befindet sich in der Leipziger, ein andres in der Freiburger Bibliothek; noch ein andres rührt von Magdalius Jakob her und ist zu Köln 1508, 8. gedruckt. — Indes sicherten diese Korrektorien keineswegs die Integrität des Textes; vielmehr machten sie das Übel noch größer. Darüber klagt z. B. Roger Bako († 1294); namentlich von den Dominikanern sagt er: unde eorum correctio est pessima corruptio et destruitur textus dei. Vergl. Dressel, die vatikanischen Korrektorien der Vulgata, Stud. u. Krit. 1865, H. 2.

3. Nach Erfindung der Buchdruckerkunst erschienen die ersten Ausgaben der Vulgata ohne Angabe des Ortes und der Jahreszahl. Die erste mit Ort und Jahr versehene Ausgabe ist die Mainzer 1462. Es folgten 1471 die zu Rom, zu Nürnberg und zu Piacenza,

1475 zu Paris und Venedig u. s. w. Durch diese verschiedenen Drucke trat die große Verschiedenheit ihrer Textgestalt vollends an den Tag. In einer Menge von Ausgaben ward nun eine kritische Bearbeitung der Vulgata nach älteren Handschriften versucht. Viele dieser Ausgaben enthalten auch Variantensammlungen. In manchen ist der Text aber auch nach dem Grundtexte korrigiert; so in den drei ersten Ausgaben des Robert Stephanus, Paris 1527. 1532, fol. 1534, 8.; hernach noch in fünf andern.

In der vierten Sitzung des Tridentinischen Konzils, die den Beratungen über die heilige Schrift gewidmet war, wurde die Vulgata für die authentische Gestalt der Bibel erklärt.

Am 20. Februar 1546 ward eine Kommission unter dem Vorsitze des Erzbischofs Filhol ernannt, um über die Textesbeschaffenheit der Vulgata Bericht zu erstatten. Am 17. März berichtete diese Kommission, der Text sei in einem so trostlosen Zustande, daß der Papst ihn allein wiederherstellen könne. Darauf entspann sich eine heftige Debatte. Ein Dominikaner Aloys von Catana schlug vor, eine neue Übersetzung nach dem Grundtexte zu veranstalten und diese dann für authentisch zu erklären. Andre dagegen wünschten nur eine Kanonisierung der Vulgata. Sie sei ein Werk des heiligen Geistes; jede Veränderung, auch die geringste, sei daher Kirchenraub und Vermessenheit; jede verbessernde Hand sei keck und profaniere das Heilige. Der Grundtext sei dagegen der Augiasstall und die Pandorabüchse, woher das Ketzerübel sich verbreite. Eine Mittelstellung nahm Isidorus Clarius ein, indem er eine Emendation der Vulgata beantragte und geltend machte, man dürfe Hieronymus doch nicht für inspiriert halten. In der Fortsetzung der Debatte leugneten manche geradezu, daß Hieronymus der Verfasser der Vulgata sei. — Der Zweifel daran, daß Hieronymus inspiriert gewesen sei, wurde zuletzt damit beschwichtigt, daß nach Joh. **14**, 26 wenigstens die Synode vom heiligen Geist geleitet werde und sie also das Werk des Hieronymus zum authentischen Bibeltexte zu machen im stande sei. Diese Vollmacht der Synode wurde mit einem Übersetzungsfehler der Vulgata, die εἶπον in Joh. **14**, 26 mit dixero wiedergiebt, begründet (circulus pontificius).

So kam dann endlich am 8. April 1546 der Beschluß zu stande, daß zum nicht geringen Nutzen der Kirche Gottes fortan haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Damit war erklärt, daß die Vulgata durchaus an die Stelle des Grundtextes treten solle; denn eine Berufung auf den Grundtext gegen die Vulgata ist nach diesem Dekret nicht gestattet. In dieser Beziehung ist auch der von der Vulgata gebrauchte Ausdruck editio von Bedeutung. Die Vulgata soll damit nicht als eine bloße

Übersetzung, sondern als die dem Bedürfnis der Kirche entsprechende, von ihr approbierte Form des Wortes Gottes bezeichnet werden, wie die hebräische und die griechische Bibel solche den Bedürfnissen früherer Zeit entsprechende Formen des Wortes Gottes waren. Von deutschen Übersetzungen ward darum auch immer nur der Ausdruck versio gebraucht. Die Abweichungen der Vulgata von den andern Editionen, der hebräischen und der griechischen, werden darum auch geradezu als Lesarten bezeichnet, und zwar z. B. von Bellarmin als solche, die in jedem Falle den Vorzug verdienen.

Auf die Frage aber, welcher von den Ausgaben der Vulgata, die ja in so trostloser Weise voneinander abwichen, der Charakter der Authenticität zukomme, antwortete die Synode mit dem folgerichtigen Beschluß: es solle später die heilige Schrift, hauptsächlich aber eben diese alte und allgemein verbreitete Ausgabe quam emendatissime gedruckt werden.

Damit gab man die Texteskorruption nur der Ungenauigkeit der Abdrücke schuld, versprach einen sorgfältigeren Abdruck und ging vorsichtig der überaus schwierigen Aufgabe einer wirklichen Verbesserung des Textes aus dem Wege.

Das Konzil wollte die authentische Ausgabe der Vulgata selbst besorgen, wurde indes durch päpstlichen Befehl daran gehindert. Durch die Päpste Pius IV., Pius V., Sixtus V., Gregor XIV. und Clemens VIII. kam endlich die Ausgabe zu stande, welche für ewige Zeiten als authentisch gelten soll.

In Italien spottete man anfangs über den Beschluß des Konzils. Die Kurie selbst ward dadurch in große Verlegenheit gesetzt, und die Kardinäle Farnese und Maffei mißbilligten ihn offen. Nachdem nun das Konzil einer Kommission die Emendation der Vulgata aufgetragen und diese sich an die Arbeit gemacht hatte, lief ein Befehl Pauls III. ein, man solle mit der Arbeit innehalten, bis die Kardinäle darüber entschieden hätten. Doch ließ die Entscheidung der Kardinäle bis zum Schluß der Synode 1563 auf sich warten. — Unterdessen gedachten die Theologen von Löwen der Verlegenheit abzuhelfen und den Ruhm der Herstellung der authentischen Ausgabe und damit auch einen bedeutenden Einfluß auf die Kirche sich zu erwerben. In ihrem Auftrage gab daher Joh. Hentenius schon 1547 einen emendierten Text heraus, der auch wirklich verschiedenen Ausgaben zu Grunde gelegt wurde. — Dem päpstlichen Stuhle war aber inzwischen ein Licht darüber aufgegangen, daß das Konzil ihm ein bedeutendes Mittel zur Vergrößerung seiner Macht in die Hand gegeben habe, wenn er sich die Feststellung des authentischen Bibeltextes vorbehielte. Er erkannte wohl, daß er damit die beste Gelegenheit erhalten habe, den Grundsatz, daß der Papst über der Bibel

stehe und daß auch die Autorität der Schrift in letzter Beziehung auf der Autorität des Stuhls Petri beruhe, zum erstenmale entschieden geltend zu machen. Die Vorrede des Isidorus Clarius zu der Löwener Ausgabe ward darum 1564 von Pius IV. auf den index librorum prohibitorum gesetzt; und nun arbeitete Pius IV. mit seinen Kardinälen selbst an einer authentischen Ausgabe der Vulgata. Sein Nachfolger Pius V. setzte die Arbeit fort. Unter Sixtus V. erschien sie endlich 1590 unter dem Titel: biblia sacra vulgatae editionis, ad concilii Tridentini praescriptum emendata et a Sixto V. P. M. recognita et approbata. Rom., ex typogr. apostolica Vaticana 1590. 3 Tom. fol. Weggelassen sind das 3. und 4. Buch Esra, das 3. Buch der Makkabäer und das Gebet Manasses. Die vorausgeschickte Constitutio des Papstes (Aeternus ille) sagt, daß er eine neue Buchdruckerei in seinem Palaste hauptsächlich wegen dieser Ausgabe eingerichtet, ein Kollegium von Kardinälen und von ausgezeichneten und gut dotierten Gelehrten aus fast allen Provinzen der Kirche mit der Arbeit beauftragt und die Druckfehler mit eigner Hand korrigiert habe. Jedermann solle aber wissen, daß das Buch keine nova editio sein solle, sondern vulgata vetus, emendatissima pristinaeque suae puritati, qualis primum ab ipsius interpretis manu styloque prodierat, restituta. Sodann sagt der Papst, daß man die ältesten und besten Manuskripte zu Rate gezogen und die Lesarten, welche von der Mehrzahl der älteren und besseren Handschriften als die ursprünglichen Textesworte oder als denselben am nächsten kommend beglaubigt seien, aufgenommen habe. Außerdem hatte er dem Kollegium befohlen, wo es nötig sei, die Schriften der Kirchenväter zu vergleichen, und erst wenn diese Mittel nicht ausreichten, sollten sie auf den Grundtext zurückgehen. Schließlich bestimmt der Papst, in seiner „ewig giltigen" Konstitution, man habe diese Ausgabe ohne irgend einen Zweifel oder Widerspruch für die lateinische Ausgabe des A. und N. T. zu halten, welche das Tridentiner Konzil als authentisch anerkannt habe. Übertreter soll die Exkommunikation und die Ungnade des höchsten Gottes treffen; die Liturgieen, Meßbücher u. s. w. sollen nach dieser Ausgabe korrigiert werden.

Indes noch ehe die Ausgabe veröffentlicht wurde, bemerkte man eine Menge von Fehlern. Man suchte durch Ausradieren, Überkleben und Federkorrekturen nachzuhelfen, gebot aber doch, daß in keiner andern Ausgabe auch nur das allergeringste geändert, zugesetzt oder weggelassen werden dürfe.

Allein schon 1592 erschien eine neue Ausgabe. Dieselbe war von Gregor XIV. begonnen, welcher 1590 nach Urban VII., der nur zwölf Tage lang als Nachfolger Sixtus V. Papst gewesen, die Herrschaft angetreten hatte. Auf Gregor folgte nur für zwei Monate Innocenz IX. und diesem Papste Clemens VIII. (1592—1605). Clemens beendigte die von Gregor begonnene Vulgataausgabe. Sie wich in etwa 3000 Lesarten, die meist aus der Löwener Ausgabe entnommen sind, von der Sixtinischen ab. Die Vorrede dazu verfaßte der Jesuit Rob. Bellarmin. Der Titel lautete: Biblia s. vulgatae editionis Sixti V. P. M. iussu

recognita et [Clementis VIII.[1]) autoritate] edita; und Bellarmin gab in der Vorrede an, Sixtus V. habe, als seine erste Ausgabe vollendet war, beschlossen, daß das ganze Werk, in welchem er viele Druckfehler gefunden, noch einmal umgearbeitet werden solle. — Es ist diese Angabe aber nachgewiesenermaßen eine Lüge. Mit der weiteren Angabe Bellarmins, diese Ausgabe sei pro humana imbecillitate zwar nicht vollkommen und fehlerfrei, jedoch unter allen bisherigen die reinste, steht die Thatsache in Widerspruch, daß sie weit mehr Druckfehler als die Sixtina hat.

Die Exemplare der sixtinischen Ausgabe suchte die Kurie nun zu vernichten. — Die Clementinische Ausgabe hat die Vorreden des Hieronymus, das 3. und 4. Buch Esra und das Gebet Manasses nicht aufgenommen. — Im Jahre 1593 veranstaltete Clemens VIII. eine zweite, mehrfach veränderte Ausgabe in 4., in der auch in einem Anhange das in der ersten Weggelassene nebst Marginalzugaben und Erklärung hebräischer Namen beigefügt wurde. 1598 erschien eine 3. Ausgabe in klein 4.; diese enthielt noch 3 Verzeichnisse von vorzunehmenden Korrekturen, eines für die Ausgabe von 1598, das zweite für die von 1592, das dritte für die von 1593.

Den Text der Ausgabe von 1598, die auf ewig für authentisch gelten soll, haben alle folgenden Vulgataausgaben mit getreuer Beibehaltung auch der offenbarsten Fehler abgedruckt.

Die protestantische Polemik beleuchtete die päpstliche Infallibilität hinsichtlich der Herstellung einer authentischen Vulgataausgabe; vergl. die humoristische Schrift von Thomas James: bellum papale sive concordantia discors Sixti V. et Clementis VIII. circa Hieronymianam editionem, Lond. 1606, 4.; 1678, 8.; 1841, 12. — Fr. Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868.

Die älteste und beste Handschrift der Vulgata ist der cod. Amiatinus. Er stammt aus der Mitte des 6. Jahrh. und befindet sich zu Florenz; er giebt im wesentlichen den echten Text des Hieronymus. Über spätere Handschriften vergl. Vercellone, variae lectiones vulgatae latinae bibliorum editionis, Rom. I 1860; II 1864. Ferner de Lagarde, psalt. iuxta Hebraeos Hieronymi (s. am Schluß von § 143).

4. Tochterversionen der Vulgata sind die angelsächsische Übersetzung des Pentateuchs und Josuas, die der Abt Älfrick im 10. Jahrh. verfertigte, sowie die angelsächsische Übersetzung des Psalters von unbekanntem Verfasser aus späterer Zeit. — Ferner viele, auf verschiedenen Bibliotheken handschriftlich vorhandene, teilweise auch gedruckte arabische Übersetzungen. Ein Abdruck einer

[1]) Die eingeklammerten Worte, welche den Papst Clemens VIII. erwähnen, erscheinen erst auf dem Titel späterer Ausgaben von 1609 an.

solchen ist die arabische Bibel der Britischen Bibelgesellschaft, London 1822. Endlich eine persische Übersetzung des Psalters. Da sie erst aus dem Anfange des 17. Jahrh. stammt, so hat sie nur geringen Wert.

§ 145.

Ergebnisse der Textgeschichte für die Textkritik.

Vergl. Ferd. Hitzig, Begriff der Kritik, am A. T. praktisch erörtert, Heidelberg 1831; zumal 2. Abhandlung, S. 113—174.

Die Aufgabe der Textkritik ist, den ursprünglichen Text, wie ihn die betreffenden Verfasser geschrieben und gemeint haben, möglichst wiederherzustellen. Für die Lösung dieser Aufgabe ergeben sich nun aus der Geschichte des Textes folgende Hauptgrundsätze:

1. Die Grundlage der textkritischen Arbeit bildet der seit vielen Jahrhunderten wesentlich unverändert fortgepflanzte masoretische Text nach dem sogenannten Kethib. Herzustellen ist derselbe aus den Handschriften und den ältesten gedruckten Ausgaben unter sorgsamer Beachtung der Masora. Die Handschriften müssen nach Möglichkeit klassifiziert werden; namentlich sind die orientalischen (babylonischen) und die occidentalischen (palästinensischen und abendländischen) zu sondern, und an letztere hat man sich zunächst zu halten. Auch unter ihnen muß man verschiedene Gruppen der miteinander näher verwandten Handschriften zu unterscheiden suchen; vorzugsweise kommt dabei die Gegend oder das Land in Betracht, in welchem die Handschrift entstanden ist (spanische, italienische und französische, deutsche). Bei der Vergleichung der Handschriften gilt selbstverständlich der allgemeine kritische Grundsatz, daß nicht die Menge, sondern die Bedeutung der urkundlichen Zeugen ins Gewicht fällt. Alte mss. verdienen vorzugsweise Beachtung. Doch reichen dieselben für das A. T. nur bis ins 10. Jahrh. zurück. Um so mehr sind neben den noch vorhandenen die Notizen der Rabbinen über die Lesarten der für uns verlorenen, im Mittelalter hoch angesehenen mss. sorgfältig zu berücksichtigen. In erster Linie bemißt sich aber die Bedeutung einer Handschrift nicht nach ihrem Alter, sondern nach ihrem kritischen Gesamtcharakter, der durch umfassende Untersuchung ihrer Textgestalt festzustellen ist. Zu hüten hat man sich vor dem Fehler Kennicotts und de Rossis, auf die von der Masora abweichenden Lesarten einzelner mss. zu großes Gewicht zu legen; denn solche

Abweichungen können häufig auf Nachlässigkeit der Schreiber beruhen. — Die ältesten gedruckten Ausgaben haben die Bedeutung von Handschriften, weil sie entweder einfache Abdrücke einer solchen darstellen, oder nach mehreren solchen, für uns teilweise nicht bekannten, gedruckt sind (§ 130). — Bezüglich der Masora muß man die älteren und die späteren Bestandteile unterscheiden. Letztere, die in den einzelnen mss. verschieden sind, haben oft nicht allgemeine Anerkennung und stehen auch dann und wann im Widerspruch miteinander, haben also geringeres Gewicht.

2. In dem masoretischen Texte haben wir zunächst diejenige Textgestalt, welche bei den jüdischen Gelehrten etwa seit dem 10. Jahrh. (ben Ascher, § 123 B 4) als offiziell gilt. Bei der Frage nach dem ursprünglichen Texte kommt aber von demselben nur der reine Konsonantentext, ohne die Vokal- und Accentzeichen, ja auch ohne die Wort- und Satzabteilung in Betracht. Die Punktation beurkundet nicht den Text selbst, sondern nur das traditionelle Verständnis des Textes bei den Juden. Abweichungen von der Vokalaussprache sowie von der Wort- und Satzabteilung sind also keine Textänderungen, sondern nur Abweichungen von dem traditionell-jüdischen Textverständnis. Letzteres darf man weder unter- noch überschätzen. Man darf es nicht unterschätzen, hat vielmehr darin „das unvergleichlich wertvollste Hilfsmittel des Verständnisses" (Bleek-Wellhausen, 4. Ausg. der Einleitung, S. 616) zu erkennen und als solches für die grammatische und lexikalische Erforschung der hebräischen Sprache und für die Exegese zu benutzen. Denn die Tradition reicht weit über das Zeitalter ihrer Fixierung in der Schrift zurück, in der Hauptsache mindestens bis ins 2. Jahrh. n. Chr., und ihre Träger und Bewahrer waren als Zöglinge der schon gegen Ende der vorchristlichen Zeit bestehenden jüdischen Gelehrtenschulen ebenso vertraut mit der hebräischen Sprache, als zur peinlichsten Gewissenhaftigkeit in der Fortpflanzung des Überlieferten gewöhnt und verpflichtet. — Indes darf man diese Tradition auch nicht überschätzen. Denn ihr hohes Alter giebt noch keine Bürgschaft für ihre Richtigkeit. Da sie jahrhundertelang mündlich fortgepflanzt wurde, so konnte sie unvermerkt manchen Veränderungen unterliegen. Auch fehlt es nicht an Beweisen dafür, daß der späteren, schriftlich fixierten Überlieferung bezüglich der Vokalaussprache, der Wortabteilung und der Interpunktion eine abweichende ältere jüdische Tradition gegenübersteht.

Bei den Apologeten der Tradition findet eine Überschätzung der Punktation und Interpunktion statt. Sie ziehen nicht die Konsequenzen aus der anerkannten Thatsache, daß die Punkte eine erst zwischen dem 6. und 8. Jahrh. n. Chr. hinzugekommene Zuthat zum Texte sind und daß auch die allerdings viel ältere Wort- und Satzabteilung doch lange Zeit nur mündlich überliefert wurde.

Eine Unterschätzung derselben geschieht seitens mancher Gelehrten wie z. B. Hitzig[1]). Man vergißt dabei, daß wir es nicht mit den Ansichten der Punktatoren zu thun haben, sondern mit einer weit zurückreichenden und bis aufs äußerste konservativen Schultradition, deren Träger im allgemeinen mit der hebräischen Sprache von Jugend auf mehr vertraut waren als manche gelehrte Verächter der Punktation.

Aus dem kritischen Apparat betreffen die Varianten ben Aschers und ben Naphthalis lediglich die Vokal- und Accentzeichen; dazu noch meist Dinge, die nur grammatische Bedeutung haben, dagegen für das Verständnis des Sinnes gleichgültig sind.

Die Verschiedenheit des babylonischen und des palästinensischen Punktationssystems hat ebenfalls nur grammatisches Interesse und fällt nur insofern ins Gewicht, als die trotz derselben vorhandene wesentliche Übereinstimmung der Tradition für deren Alter und treue Bewahrung zeugt.

Daß aber doch dieser alten und einmütigen Tradition in manchen Fällen eine andersartige ältere jüdische Tradition über die Aussprache einzelner Wörter und über die Wort- und Satzabteilung vorangegangen ist, läßt sich für einzelne Fälle aus der von Hieronymus befolgten jüdischen Tradition, aus den Targumen und andern älteren Zeugen beweisen.

3. In dem masoretischen Konsonantentext besitzen wir im wesentlichen diejenige Gestalt des Textes, welche derselbe bei den Juden schon im 2. Jahrh. n. Chr., ja wahrscheinlich schon zur Zeit Christi gehabt hat. Dafür sprechen die Übersetzungen des Aquila, Symmachus, Theodotion, der Peschito und Vulgata, die Targume, die Mischna und Gemara. Bei dem Bemühen, von dem masoretischen Texte aus den ursprünglichen zu gewinnen, leisten die Varianten der Handschriften, die Abweichungen der orientalischen Textgestalt von der occidentalischen, die Talmudcitate, die Keris und die Notizen der Masora und des Talmuds über frühere Lesarten und Textverbesserungen, auch die durch gewisse Zeichen im Konsonantentexte angedeuteten, nur eine sehr geringe Hilfe.

Varianten der Handschriften beruhen meistens auf Inkorrektheit der Handschrift. Nur in verhältnismäßig seltenen Fällen ist es wahrscheinlich, daß sie auf einer älteren und besseren Textüberlieferung, als die der

[1]) Vergl. jedoch Hitzig, Begriff der Kritik, S. 119.

masoretischen Textrecension (nach der Musterhandschrift des spanischen Gelehrten ben Ascher, nach dem 6. Jahrh.) darstellt, beruhen.

Die Abweichungen der orientalischen Textgestalt, soweit sie den Konsonantentext betreffen, sind zum weitaus größten Teile ohne Einfluß auf den Sinn, ja betreffen vorwiegend nur die Orthographie, namentlich die scriptio plena und defectiva. Größere Bedeutung können sie nur gewinnen, wenn etwa eine solche orthographische Variante dazu dient, eine von der masoretischen Textgestalt abweichende Auffassung der Wortform, eine andre Wortabteilung oder überhaupt eine andre Emendation zu empfehlen.

Unter den Talmudcitaten finden sich äußerst wenige, die mit Grund auf andre Lesarten der Talmudisten schließen lassen.

Die Keris sind größtenteils überlieferte Korrekturen, nicht ältere Lesarten, und diejenigen, von denen man dies annehmen darf, sind meist ohne Bedeutung für den Sinn. Indes beanspruchen allerdings manche Keris größere Beachtung, z. B. in Jes. 9, 2: לֹא הִגְדַּלְתָּ, Keri: לוֹ. In Jes. 10, 32 ist בִּית־צִיּוֹן richtig in בַּת korrigiert, und לְבַג in Ez. 25, 7 richtig in לְבַז. Besonders beachtenswert sind solche Keris, die mit den Lesarten älterer Zeugen wie des samaritanischen Pentateuchs und der andern Übersetzungen oder des Origenes und Hieronymus übereinstimmen. — Von keiner großen textkritischen Bedeutung sind die Spuren vortalmudischer Textkritik (s. § 127) und die in § 128, 3 erwähnten masoretischen Notizen über das Tikkun Sopherim.

4. Weit mehr helfen zur Herstellung des ursprünglichen Textes die alten Übersetzungen und der samaritanische Pentateuch. Ihre textkritische Bedeutung ist jedoch eine sehr verschiedene. Die Mehrzahl der alten Übersetzungen ist erst nach der Feststellung der offiziellen Textgestalt entstanden: so die genaueren griechischen Übersetzungen, die Peschito, die Vulgata, soweit sie dem Hieronymus angehört, im wesentlichen auch die Targume. Sie sind darum wohl ein wertvolles Hilfsmittel, um im einzelnen vom masoretischen Texte auf eine ältere Gestalt des offiziellen Textes zurückzugehen, in welcher die Herstellung einer ganz gleichförmigen Textgestalt noch weniger durchgeführt war. Von besonderem kritischen Werte sind in dieser Beziehung die Übersetzungen, welche sich wie die des Aquila der strengsten Wörtlichkeit befleißigen. Aber für die Herstellung des jenseits des offiziellen Textes liegenden ursprünglichen Textes können sie doch nur eine verhältnismäßig geringe Hilfe darbieten. Auch muß ihre textkritische Verwertung eine vorsichtige sein, teils wegen ihres eignen, im Laufe der Zeit manchen Überarbeitungen unterlegenen und vielfach korrumpierten Textes, teils auch wegen des ihnen von Hause aus eigenen Charakters, namentlich wegen der großen Freiheiten,

welche sich manche Übersetzer erlauben. Jedenfalls muß, ehe man annimmt, daß ein Übersetzer eine andre Lesart in seinem hebräischen Texte vorgefunden hat, sorgfältig untersucht werden, ob sich seine Übersetzung nicht irgendwie durch Mißverständnisse, Versehen oder durch sein Übersetzerverfahren aus dem uns überlieferten hebräischen Texte erklären läßt.

Bei dem Gebrauch der Vulgata ist z. B. zunächst zu untersuchen, ob eine vom hebräischen Texte abweichende Übersetzung wirklich dem echten Vulgatatext angehört oder zu den aus der altlateinischen Übersetzung in sie eingedrungenen oder sonst woher stammenden Lesarten und Zusätzen gehört (s. § 143). Bei dem jetzigen Stande der Kritik des Vulgatatextes wird man freilich wohl öfter das letztere nachweisen können, noch öfter aber ein non liquet aussprechen müssen. — Sodann aber ist zu prüfen, wie Hieronymus zu seiner Übersetzung gekommen ist. Dabei darf man nicht vergessen, welche Hilfsmittel Hieronymus gebrauchte; man muß also u. a. namentlich zusehen, ob nicht der Septuagintatext seine Übersetzung beeinflußt hat. Auch der Einfluß seiner christlichen und mönchischen Anschauungen kann ihn öfter, ohne daß er einen andern hebräischen Text vor sich hatte als wir (die Punktation und andere spätere Zuthaten abgerechnet), zu einer mit diesem Texte nicht vereinbaren Übersetzung bestimmt haben. — Wenn er z. B. Jes. **16**, 1 übersetzt: Emitte agnum, Domine, dominatorem terrae, de Petra deserti ad montem filiae Sion, so wird man nicht folgern dürfen, daß er שְׁלַח statt שִׁלְחוּ gelesen habe, sondern seine Meinung, der Vers enthalte eine Bitte an Gott, das Lamm Christus, den Herrn der Erde, nach dem Zion zu senden, hat zur Folge, daß er übersetzt, als ob שְׁלַח im Texte stünde. Oder wenn er Hiob **19**, 26 f. übersetzt: Scio enim, quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum (בְּיוֹם אָקוּם statt עַל־עָפָר יָקוּם); et rursum circumdabor (נִקְּפוּ statt נִקְּפוּ) pelle mea, et in carne mea (מִבְּשָׂרִי statt בִּבְשָׂרִי) videbo dominum meum, so ist nicht zu folgern, daß er so gelesen hat, vielmehr hat er seinen Auferstehungsglauben in den Text eingetragen. — Ferner ist die Flüchtigkeit, mit welcher er oft gearbeitet hat, zu berücksichtigen. So ist nicht anzunehmen, daß Hieronymus, wenn er in Jes. **14**, 29 שָׂרָף מְעוֹפֵף mit absorbens volucrem übersetzt hat, statt שָׂרָף ein anderes Wort gelesen hat, vielmehr weil er מְעוֹפֵף mit „Vogel" übersetzte und an die Sage dachte, daß Schlangen durch ihren Blick Vögel bannen und verschlingen, so hat er שָׂרָף mit absorbens wiedergegeben. — Wenn aber wahrscheinlich ist, daß er eine andre Lesart vor sich hatte, so kommt es darauf an, sie richtig und unter Berücksichtigung seiner sonstigen Übersetzungsweise ins Hebräische zurückzuübersetzen.

Bei der Peschito ist ebenfalls die Möglichkeit der Überarbeitung des Textes und besonders auch die Möglichkeit des Einflusses der LXX zu berücksichtigen. — Bei den Targumim vollends ist die große Freiheit in der Textbehandlung nie aus den Augen zu verlieren.

5. Unter allen alten Übersetzungen ist aber die Septuaginta weitaus am wichtigsten für die Textkritik; denn sie allein ruht auf einer Textgestalt, welche der Zeit vor der offiziellen Feststellung des Textes angehört. Hier können sich also viele ursprüngliche Lesarten erhalten haben, die der offiziellen Textgestalt verloren gegangen sind. Die textkritische Verwertung der LXX hat aber ihre großen Schwierigkeiten und erfordert schon wegen ihrer eignen, äußerst korrumpierten Textbeschaffenheit die größte Vorsicht. Die Frage, welches der ursprüngliche Septuagintatext sei, ist ja in Hunderten von Fällen nicht sicher zu beantworten. Jedenfalls muß in jedem einzelnen Falle unter Berücksichtigung der Geschichte des Septuagintatextes untersucht werden, ob die Ursprünglichkeit einer Lesart der LXX wahrscheinlich ist. Da keine unserer Septuagintahandschriften eine der verschiedenen Textrecensionen rein wiedergiebt, alle vielmehr einen aus den verschiedenen Recensionen gemischten Text darbieten und da im Septuagintatexte eine starke Vermischung mit Elementen, die aus Aquila, Theodotion und Symmachus stammen, stattgefunden hat, so hat de Lagarde für den gegenwärtigen Stand der Textkritik der LXX folgende, im allgemeinen richtigen kritischen Grundsätze aufgestellt: 1) Wenn ein Vers oder Versteil in einer freien und in einer sklavisch treuen Übertragung vorliegt, so gilt die erstere als die echte. 2) Wenn sich zwei Lesarten nebeneinander finden, von denen die eine den masoretischen Text ausdrückt, während die andere nur aus einer von ihm abweichenden Urschrift erklärt werden kann, so ist die letztere für ursprünglich zu halten. — Die Folgerung auf die Echtheit und Ursprünglichkeit einer Lesart ist freilich erst zu ziehen, nachdem man sich überzeugt hat, daß man es nicht bloß mit einer einfachen Korruption des griechischen Textes selbst zu thun hat.

Nun muß man aber weiter das Verfahren der verschiedenen Septuagintaübersetzer mit dem ihnen vorliegenden Texte, ihren Stil, ihre Ausdrucksweise kennen und berücksichtigen, um nicht voreilig falsche Schlüsse auf ihre hebräische Vorlage zu ziehen. Man hat auch hier immer zunächst zuzusehen, ob eine Lesart der LXX sich nicht vermöge der freien Textbehandlung einzelner Übersetzer, vermöge ihres Strebens nach Kürze oder ihrer Neigung zu Erweiterungen und Zusätzen, vermöge anderer Textaussprache, vermöge der Nachlässigkeit oder Leichtfertigkeit des Übersetzers oder auch durch Mißverständnisse und Unkunde aus unserem hebräischen Texte erklären

läßt. In solchem Falle leistet die Septuagintalesart uns keine Hilfe zur Herstellung des ursprünglichen Textes.

Z. B. das Wort in Jes. 1, 27 וְשָׁבֶיהָ überträgt die LXX ἡ αἰχμαλωσία αὐτῆς = וְשִׁבְיָהּ.

In Jes. 8, 9 übersetzt sie דְּעוּ mit γνῶτε, als ob דְּעוּ dastände; ihre Übertragung beruht entweder auf einer Verwechslung des ד mit ר seitens des Übersetzers, oder auf einem Schreibfehler in seinem hebräischen Manuskripte.

In Jes. 8, 20 findet sich derselbe Fall; die Worte אֲשֶׁר אֵין־לוֹ שָׁחַר sind wiedergegeben περὶ οὗ οὐκ ἔστι δῶρα δοῦναι περὶ αὐτοῦ, als ob שֹׁחַד dastände.

In Jes. 9, 7 hat die LXX: θάνατον ἀπέστειλε κύριος ἐπὶ Ἰακώβ, indem der Übersetzer das Wort דֶּבֶר als דֶּבֶר aussprach.

Jes. 17, 11 ist übersetzt: τὸ δὲ πρωὶ ἐὰν σπείρῃς ἀνθήσει εἰς ἀμητὸν (statt גַּד ist עַד oder לְ übertragen) ᾗ ἂν ἡμέρᾳ κληρώσῃ καὶ ὡς πατὴρ ἀνθρώπου (statt כְּאָב אָנוּשׁ hat der Übersetzer gelesen: כְּאָב אֱנוֹשׁ) κληρώσῃ τοῖς υἱοῖς σου (letzteres ist wohl freier Zusatz).

In Jes. 19, 10 sprach der Übersetzer שֹׁכְרֶ aus und übersetzte demgemäß die Worte כָּל־עֹשֵׂי שֹׂכֶר mit οἱ ποιοῦντες τὸν ζῦθον.

Namentlich ist auch bei Weglassungen der LXX und bei Zusätzen wohl zu prüfen, ob sie nicht bloß in dem Übersetzerverfahren begründet sind, — die Weglassungen in dem Streben nach Kürze, welches das für den Sinn Entbehrliche wegläßt, oder in einem Abirren des Auges von einem Wort auf das andre, von einem Versanfang auf den andern, die Zusätze dagegen in Erweiterungen aus Parallelstellen oder in haggadischen Erläuterungen und Traditionen oder sonstiger freier Textbehandlung. Besondre Beachtung verdienen aber solche Zusätze, welche wegen ihrer ungriechischen, hebraisierenden Sprache nur als Übersetzung eines hebräischen Originals begreiflich sind. Man darf sie freilich darum noch keineswegs als ursprüngliche Bestandteile des Textes ansehen; sie können auch aus einer Handschrift stammen, in welcher der ursprüngliche Text in hebräischer oder aramäischer Sprache in der Weise der aramäischen Paraphrasen überarbeitet war. — In den Fällen, in denen man veranlaßt ist, eine andre Lesart des dem Übersetzer vorliegenden hebräischen Textes anzuerkennen, hat man dann schließlich die Aufgabe, das Griechische richtig in das Hebräische zurückzuübersetzen.

Beim Pentateuch haben wir neben der LXX an dem samaritanischen Pentateuch noch ein zweites über die Zeit der offiziellen Textfeststellung zurückreichendes Hilfsmittel; und Lesarten, in denen

LXX und Samar. übereinstimmen, beanspruchen immer besondre Prüfung und Beachtung. Doch haben wir gesehen, daß auch der samaritanische Text weitaus in den meisten Fällen der Abweichung vom offiziellen Texte keinen Anspruch machen kann, als ursprünglicher zu gelten.

Vielfach ist früher ein viel zu unvorsichtiger Gebrauch von der LXX zur Emendation des hebräischen Textes gemacht worden; so z. B. von Thenius für die Bücher Samuels und Könige, von Hitzig für Ezechiel. Herrschend aber war eine allzugroße Geringachtung derselben und eine entschlossene Bevorzugung des masoretischen Textes. Erst seit kurzem hat sich durch Lagarde und Wellhausen eine methodischere und der Textgestalt mehr entsprechende umfassendere Verwertung der LXX Bahn gebrochen. Doch steht diese Arbeit noch in ihren Anfängen.

6. Hat die Prüfung der textkritischen Zeugen verschiedene Lesarten ergeben, so hat man diejenige Lesart für die ursprüngliche zu halten, aus welcher sich 1) die Entstehung der andern Lesarten am einfachsten und der Analogie gemäß erklären läßt; sodann 2) die Lesart, welche im Zusammenhange der betreffenden Stelle den besten Sinn giebt, zu dem sonst bekannten Gedankenkreise und der Ausdrucksweise des betreffenden Verfassers am besten paßt und dem hebräischen Sprachgebrauch und der Analogie von Parallelstellen am meisten entspricht.

Von diesen freilich cum grano salis zu beurteilenden zwei Hauptmerkmalen der Ursprünglichkeit einer Lesart hat de Wette treffend das eine das „historisch-kritische", das andere das „exegetisch-kritische" genannt.

Das historisch-kritische Merkmal besteht darin, daß sich aus einer Lesart die Entstehung der übrigen in der wahrscheinlichsten Weise erklären läßt. Die andern Lesarten können aus sprachlichen, orthographischen und logischen resp. sachlichen Gründen, aus der Rücksicht auf Parallelstellen, auf den Parallelismus u. s. w., aus Unachtsamkeit, Irrtum und Unwissenheit der Schreiber, oder auch absichtlich entstanden sein. Es können z. B. Buchstabenverwechslungen stattgefunden haben. Wo eine Lesart altertümliche Wortformen darbietet, während eine andere die später übliche aufweist, ist natürlich jene die ursprüngliche. Lesarten, welche erläuternde, ausschmückende, in Parallelen vorkommende, scheinbare Lücken ausfüllende Zusätze enthalten, haben das Vorurteil gegen sich, daß sie Glossen sind. So hat die Stelle in Gen. 4, 8: „und es sprach Kain zu Abel seinem Bruder" einen Zusatz in Samarit., LXX, Aqu., Pesch., Vulg. und Jerus. Targ., als ob im Texte gestanden hätte: נֵלְכָה הַשָּׂדֶה.

Andererseits stellt sich das Urteil günstig für eine Lesart, die einen Zusatz enthält, welcher durch ὁμοιοτέλευτον oder durch gleichen Anfang

aufeinanderfolgender Wörter oder Sätze oder durch ein andres Versehen ausgefallen sein kann. — Auch die Möglichkeit absichtlicher und tendenziöser Textänderungen muß bei der Beurteilung der Varianten im Auge behalten werden. Das setzt die Bekanntschaft mit den religiösen, geschichtlichen und rechtlichen Anschauungen, überhaupt dem ganzen Geiste des Judentums in den verschiedenen Perioden der Textgeschichte, resp. mit den Anschauungen der Übersetzer voraus. — Aus dem historisch-kritischen Merkmale der Ursprünglichkeit ergiebt sich auch der kritische Kanon, daß die schwerere Lesart der leichteren vorzuziehen ist; doch ist dieser Kanon cum grano salis anzuwenden. Vielfach ist er zu gunsten von Lesarten geltend gemacht worden, welche nur die gezwungensten, unnatürlichsten Erklärungen zulassen, auf welche kein hebräischer Leser kommen konnte, oder welche der hebräischen Sprache überhaupt Unmögliches und sprachlich Unzulässiges zumuten.

Das exegetisch-kritische Merkmal der Ursprünglichkeit einer Lesart schließt mehrere Forderungen in sich; so z. B., daß der Zusammenhang sie verlangt. Ganz sinnlose Lesarten sind natürlich zu verwerfen. Doch darf man in dem Urteil hierüber nicht voreilig sein. — Ferner muß eine Lesart sprachlich den Vorzug verdienen; aber man darf ja nicht Archaismen, seltene Sprachformen, Sprachlicenzen der schulgerechten Sprachlehre opfern. Gerade in dieser Beziehung waren spätere Korrektoren besonders thätig. — Eine Lesart, die als ursprünglich gelten soll, muß auch der Eigentümlichkeit des betreffenden Autors, seinen Anschauungen, seiner Darstellung, seiner Sprache entsprechen. — Auch aus dem Parallelismus und Rhythmus, aus dem Strophenbaue u. s. w. läßt sich oft ein Entscheidungsgrund für die Ursprünglichkeit einer Lesart entnehmen. Doch darf man nicht vergessen, daß auf diesem Gebiete nicht alles streng und fest geregelt ist. In concreto muß natürlich die historisch-kritische und die exegetisch-kritische Untersuchung miteinander verbunden werden. Beiderlei Untersuchungen greifen vielfach ineinander über.

Ein Beispiel hierfür bietet die Stelle Jes. **19**, 18. Hier giebt es drei verschiedene Lesarten bezüglich des Namens der besonders hervorgehobenen Stadt: die masoretische Lesart ist עִיר הַהֶרֶס; sie findet sich auch schon bei Aquila, Theodotion und in der Peschito, also schon im Texte des 2. Jahrh. n. Chr.

In 6 Manuskripten findet sich aber die Lesart חֶרֶס, und auch diese ist alt. Sie steht bei Symmachus, in der Vulgata (nach ihr korrigiert auch in der Complutensischen Ausgabe der LXX: Ἀχερές) und in der arabischen Übersetzung des Saadias (§ 141, 1), — ein Beweis, daß in der älteren Zeit der offizielle Text in diesem Punkte noch schwankend war.

Im Targum des Jonathan und im Talmud (Trakt. Menachoth f. 110a) sind beide Lesarten ausgedrückt: קַרְתָּא בֵּית שֶׁמֶשׁ דְּעָתִידָא לְמֶחֱרַב. Die Lesart חֶרֶס ist durch בֵּית שֶׁמֶשׁ, den gewöhnlichen Namen von Heliopolis ausgedrückt; der Zusatz ist mit Bezug auf die Ankündigung der Zerstörung von Beth-schemesch in Jer. **43**, 13 gemacht und entspricht der Lesart הֶרֶס.

Dazu kommt als dritte Lesart die der LXX (abgesehen von der Complut. Ausg.): πόλις Ἀσεδέκ; danach hat auch Ephraem den abweichenden Peschitotext erklärt (עִיר הַצֶּדֶק).

Aus exegetisch-kritischen Gründen ist nun die masoretische Lesart zu verwerfen. Die Bezeichnung „Stadt der Zerstörung" paßt nicht zu dem verheißenden Inhalt der Worte. Überdies kommt das Wort הֶרֶס sonst niemals vor. Die beiden andern Lesarten würden passen: Sonnenstadt oder Stadt der Gerechtigkeit.

Nun aber ist es wahrscheinlich, daß die Lesart עִיר הַצֶּדֶק aus Jes. 1, 26 stammt; und es wäre unbegreiflich, wie aus ihr die beiden andern Lesarten entstanden sein sollten. Wohl aber erklärt sich die Entstehung der andern Lesarten sehr einleuchtend, wenn wir voraussetzen, daß daß עִיר הַהֶרֶס die ursprüngliche Lesart ist. Dies bedeutet soviel als Sonnenstadt = Heliopolis, dem ägyptischen On, das sonst im Hebräischen auch בֵּית שֶׁמֶשׁ heißt, hier aber unter Verwendung der poetischen Bezeichnung der Sonne mit חֶרֶס (vergl. Richt. 8, 13. 14, 18. Hiob 9, 7) in gewählterem Ausdruck benannt wird.

Wir wissen, daß ca. 160 v. Chr. der vertriebene jüdische Hohepriester Onias für die ägyptischen Juden in Leontopolis, das im Nomos von Heliopolis lag, einen Tempel errichtete (Jos. Antiqu. 13, 3, 1—3). In seinem Briefe an Ptolemäus Philometor berief er sich zwar nicht auf unsern Vers, aber auf den nachfolgenden Vers 19, der von einem Altare Jhvhs inmitten Ägyptenlands redet. Die ägyptischen Juden hielten diesen Tempel sehr hoch, während die palästinensischen zwar nicht anfangs, aber doch in der Folge der Konkurrenz wegen, welche derselbe dem jerusalemischen Tempel machte, ihm feind waren. Aus diesem Streitpunkte begreift es sich, daß die ägyptischen Juden statt עיר החרס nach Jes. 1, 26 עיר הצדק lasen, indem sie den dort Jerusalem beigelegten Namen auf Leontopolis übertrugen und so auch in V. 18 eine Weissagung auf ihre Tempelstadt zu gewinnen suchten. Sie mußten dazu umsomehr geneigt sein, da ihr Tempel eben nicht in Heliopolis, sondern in Leontopolis stand. Ihre Tendenz, der ganzen Weissagung eine bestimmtere Beziehung auf die ägyptischen Juden zu geben, tritt auch in V. 25 an den Tag; hier wandeln sie den Ausdruck: „gesegnet sei mein Volk Ägypten" um in εὐλογημένος ὁ λαός μου ὁ ἐν Αἰγύπτῳ (s. § 132, 3). Die palästinensischen Juden dagegen haben vielleicht im Gegensatz dazu und aus Haß gegen den Tempel in Leontopolis, zweifellos aber im Hinblick auf die Stelle Jer. 43, 13, in welcher Heliopolis die Zerstörung angedroht ist, statt חרס vielmehr הרס gelesen. — Diese Entstehung der masoretischen Lesart verrät sich noch ganz augenfällig im Targum des Jonathan und in der angegebenen Talmudstelle. Aus historisch-kritischen Gründen ist also die Lesart חֶרֶס für die ursprüngliche zu halten.

Aus exegetisch-kritischen Gründen ist z. B. in der Beschreibung des neuen Tempels bei Ezechiel der hebräische Text mehrfach nach der LXX zu berichtigen. So in betreff der Vorhalle in Ez. 40, 48. Hier liest die LXX: καὶ τὸ εὖρος τοῦ θυρώματος πηχῶν δεκατεσσάρων, καὶ ἐπωμίδες

τῆς θύρας τοῦ αἰλάμ etc. Danach sind nach den Worten וְרֹחַב הַשַּׁעַר die folgenden Worte einzusetzen: etc. אַרְבַּע עֶשְׂרֵה אַמּוֹת וְכִתְבוֹת הַשַּׁעַר שָׁלֹשׁ; diese Worte sind durch ὁμοιοτέλευτον ausgefallen. Denn ohne diese Einschaltung würden die Maßangaben nicht passen. Die Arithmetik fordert die Berechtigung solcher Einschaltung so gebieterisch, daß auch die sonst an den hebräischen Text sich haltende Probebibel der revidierten Bibelübersetzung Luthers die Worte in Parenthese hinzugefügt hat: „und das Thor [14 Ellen, und die Wände zu beiden Seiten an der Thür] drei Ellen auf jeder Seite".

Ebenso ist auch die Stelle Ez. **41**, 3 nach der LXX zu korrigieren.

Zu Gen. **49**, 26 vergl. § 125, 2. Hier ist הוֹרֵי עַד nach Deut. **33**, 15 und Hab. 3, 6 zu korrigieren in הַרְרֵי עָד; es wird damit auch zugleich ein guter Parallelismus gewonnen. Für diese Lesart spricht auch die Übersetzung in der LXX: ὑπὲρ εὐλογίας ὀρέων μονίμων. Im samaritanischen Texte hat der Verderb schon begonnen; dieser liest הוֹרֵי עַד, hat also wenigstens noch die richtige Interpunktion festgehalten.

In Ps. **42** endet V. 6 mit יְשׁוּעוֹת פָּנָיו, und V. 7 beginnt mit אֱלֹהַי. Hier hilft uns die Wiederkehr des Refrains in V. 12 und Ps. **43**, 5 den ursprünglichen Text wiederherzustellen: יְשׁוּעוֹת פָּנַי וֵאלֹהָי. Der Ausdruck „Hilfe seines Angesichts" wäre gegen die Analogie und paßt als Apposition schlecht; auch wäre אֱלֹהַי am Anfange von V. 7 müßig. Auch in der LXX (cod. Alxdr.), Vulgata und Peschito ist hier die ursprüngliche Lesart erhalten.

7. Zur Herstellung des ursprünglichen Textes reichen aber die Varianten, auch wenn man die alten Übersetzungen, besonders die LXX in vollem Umfange verwertet, lange nicht aus. Die Textgeschichte hat gezeigt, wie großen Veränderungen der Text in der Zeit vor der definitiven Feststellung des Kanons unterworfen, wie sorglos er in den ältesten Zeiten behandelt worden war. Die meisten Textverderbnisse haben ohne Zweifel in einer Zeit stattgefunden, in welche keiner unserer kritischen Zeugen, auch nicht die LXX, hinaufreicht. Das begründet gegenüber dem ATl. Texte ein ziemlich weitgehendes Recht der Konjekturalkritik, der Emendation nach Vermutung. Wo man sich aus sprachlichen oder exegetischen Gründen davon überzeugt, daß im masoretischen Texte ein Fehler stecken muß, wird man zwar vor allem zuzusehen haben, ob bei den kritischen Zeugen irgend eine urkundlich bezeugte Textverbesserung zu finden ist. Lassen uns aber diese im Stich, so bleibt kein anderer Weg übrig, um zum ursprünglichen Texte zu gelangen, als der der Konjektur. Man muß dabei freilich mit großer Vorsicht verfahren. Zu einer guten Emendation ist erforderlich, daß sie nicht nur sprachlich richtig ist und einen guten, am besten

in den Zusammenhang passenden Sinn giebt, sondern daß sie auch der schriftstellerischen Eigentümlichkeit des betreffenden Verfassers entspricht. Manchmal leisten Parallelstellen eine gute Hilfe zur Wiederherstellung.

So ist z. B. in Gen. **11**, 31 statt וַיֵּצְאוּ אִתָּם מֵאוּר nach Gen. **12**, 5. **46**, 6 f. ziemlich sicher אִתּוֹ zu lesen. Das folgende מ hat die Umwandlung des ר in מ veranlaßt. Dieser Verderb hat dann wegen der Anstößigkeit des Ausdrucks die Lesart וַיּוֹצֵא אֹתָם zur Folge gehabt, die im samaritanischen Texte steht und in der LXX und Vulgata befolgt ist. — Vergl. ferner in Nr. 6 am Schluß die in Gen. **49**, 26 erforderliche Konjektur.

Es giebt mancherlei Anhaltepunkte für die Emendationen, die sämtlich sorgsam zu benutzen sind; s. o. Nr. 6 am Schluß die Konjektur zu Ps. **42**, 6. — Auch Glossen können alt sein und dürfen unter Umständen nach bloßer Konjektur ausgeschieden werden.

Randbemerkungen konnten schon früh in den Text kommen, z. B. in Jes. **3**, 1 die im Zusammenhange unpassende Glosse: „jede Stütze des Brotes, jede Stütze des Wassers". Ferner in Jes. **7**, 8: „und in noch 65 Jahren wird Ephraim zertrümmert, daß es kein Volk mehr ist". In Jes. **7**, 17 der Zusatz: „den König von Assyrien". Oder der erklärende Zusatz in Jes. **9**, 14: „die Ältesten und Angesehenen sind der Kopf, und die Propheten, die falsch lehren, der Schweif", u. s. w.

Auch zu Versetzungen von Wörtern und von ganzen Versen muß man sich manchmal entschließen. Sie können in der Zeit der sorglosen Textfortpflanzung an eine unrechte Stelle gekommen sein. — Auch in der Konjekturalkritik muß aber sowohl der exegetisch-kritische als der historisch-kritische Gesichtspunkt zu seinem Rechte kommen. Rechten Anspruch darauf, für eine Herstellung der ursprünglichen Lesart zu gelten, hat eine Emendation nur dann, wenn sich die Entstehung der vorhandenen verderbten Lesart oder der verschiedenen Lesarten beim Vorhandensein von Varianten in einfacher, wahrscheinlicher Weise aus dem emendierten Texte erklären läßt. Eine besondre Empfehlung ist es natürlich für eine Konjektur, wenn sie in einer vorhandenen Variante wenn auch keine Bestätigung, so doch einen Stützpunkt findet. Mindestens aber muß der Versuch gemacht werden, die Varianten auf einem der verschiedenen Wege, auf welchem Textverderbnisse entstehen konnten, zu erklären. Für die Entstehung solcher Verderbnisse durch Buchstabenverwechslung muß dabei auch die Geschichte der hebräischen

Schrift und der Orthographie berücksichtigt werden. Wellhausen (=Bleek, Einleit. 4. Ausg. S. 635 f.) zeigt, daß in dieser Beziehung z. B. das erst in verhältnismäßig später Zeit fixierte orthographische Verfahren bezüglich der Vokalbuchstaben, insbesondre die Sitte, dieselben wegzulassen, berücksichtigt werden muß. Noch wichtiger aber ist, daß man bezüglich der Buchstabenverwechslungen nicht bloß diejenigen ins Auge faßt, welche in der Quadratschrift einander ähnlich sind wie ד und ר, ב und כ, bei denen allerdings am häufigsten Verwechslungen vorkommen, sondern daß man auch diejenigen Buchstaben beachtet, welche in der althebräischen Schrift oder in den Übergangsformen zur Quadratschrift miteinander verwechselt werden konnten.

In Jes. **14**, 4 ist z. B. ר und ד verwechselt; statt des ἅπαξ λεγ. מַרְהֵבָה geben der Targum und edit. Thessalon. 1600 מַדְהֵבָה (oppressio). Vielleicht haben auch die LXX (ἐπισπουδαστής), Syr., Chald. und Saad. so gelesen. — Indes nicht nur ähnliche, sondern auch deutlich unterschiedene Buchstaben konnten durch Verbleichen eines Zuges oder durch nachlässige Schreibung miteinander verwechselt werden. Sehr leicht geschah die Verwechslung bei ו und י. So steht in Ps. **36**, 2 לִבִּי statt בְּקֶרֶב לִבּוֹ. In Jes. **14**, 6 ist ה mit ת verwechselt; schon Döderlein hat מֶמְשֶׁלֶת gemäß dem vorhergehenden Worte רֹדֶה richtig in מִרְדַּת (dominium) verbessert. In Jes. **14**, 21 liegt vielleicht eine Verwechslung von י und ר vor, sodaß עָרִים in עָיִים zu korrigieren wäre. In Jes. **13**, 22 ist ר in ל verderbt, sodaß בְּאַרְמְנוֹתָיו zu lesen ist.

In Gen. **4**, 8 stand וַיֹּאמֶר im Texte schon vor der Zeit des Samar. und der LXX. Das Wort ist in וַיִּשְׁכֹּר zu emendieren, indem שׁ und א verwechselt sind. Die Möglichkeit solcher Verwechslung ist aus der Stelle Lev. **26**, 22 zu beweisen, in welcher umgekehrt das Wort שִׁכְלָה durch κατέδεται wiedergegeben ist, als ob der Übersetzer אֹכְלָה gelesen hätte. In der Quadratschrift zwar ist jene Verwechslung nicht wahrscheinlich, kaum auch im Althebräischen, wohl aber in der aramäischen oder in der der Quadratschrift vorhergehenden hebräischen Schriftform.

Eine falsche Wortabteilung findet sich in Jes. **17**, 6: בְּסָעֲפֵיהָ פֹּרָיָה; es ist abzuteilen: בְּסָעֲפֵי הַפּ׳. — Ebenso ist in Prov. **14**, 13 nicht אַחֲרִיתָהּ שִׂמְחָה, sondern אַחֲרִית הַשׂ׳ abzuteilen.

ה ist manchmal am Ende weggefallen, wenn das folgende Wort mit ה begann. Umgekehrt findet sich eine Verdoppelung des ה in Jes. **24**, 19; in רֹעָה ist das ה des folgenden mit הָת׳ beginnenden Wortes wiederholt, während es רֵעַ heißen muß.

Eine falsche Satzabteilung findet sich in Gen. **23**, 5. 15: לֵאמֹר לוֹ; nach Analogie von V. 11 ist zu lesen: לֹא׃ לֵאמֹר. — Andre Versehen sind folgende: In 2. Sam. **21**, 8 ist מִיכַל statt der עֵרֶב genannt (1. Sam. **18**, 17. 19); indes rührt dies Versehen möglicherweise bereits vom Autor selbst her. — In Ps. **35**, 5 und 6 ist das zweite Glied des

5. und das des 6. Verses vertauscht worden, wie dies bei stichischer Schreibweise leicht geschehen konnte.

Außer den Buchstabenverwechslungen giebt es aber noch viele Ursachen zu Textverderbnissen. Man muß nicht bloß die Textgeschichte, sondern auch die ganze Geschichte der Entwicklung des Judentums bis zur offiziellen Feststellung des Textes kennen, um das schwierige Geschäft der Textkritik mit Erfolg vollziehen zu können; und neben mancherlei sprachlichen Kenntnissen ist dazu viel Vorsicht und Umsicht erforderlich. Auch die sogenannte höhere Kritik greift nicht selten in die Textkritik ein, da die Komposition aus verschiedenen Quellenschriften und die Überarbeitungen vorhandener Texte öfter die Erklärung für Textkorruptionen darbieten. Zu warnen dagegen ist vor Erklärungen von Textverderbnissen aus Abbreviaturen oder Zahlzeichen.

Bei der Schwierigkeit der Aufgabe und bei der Mannigfaltigkeit der für sie erforderlichen Gaben und Kenntnisse wird bei den unzureichenden Hilfsmitteln auch durch das Zusammenwirken aller dazu geschickten Forscher die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes noch lange eine Aufgabe bleiben, die nur teilweise und nur annähernd gelöst werden kann; und es werden immer manche Stellen übrig bleiben, an denen sie überhaupt nicht mehr zu lösen ist. Da ists denn eine große Beruhigung, daß wir das Wort Gottes nicht mehr in der Weise der alten Dogmatiker mit dem Schriftworte zu vereinerleien gelernt haben.

Schlußwort.

„Möge die nun beendete Vorlesung über die Einleitung in das A. T. den Hörern behilflich sein, von der wirklichen Beschaffenheit des A. T. und namentlich von dem wirklichen Verhältnis der uns erhaltenen Reste der israelitischen Litteratur zu dem in ihnen niedergelegten Offenbarungsgehalt eine lebendige Anschauung und eine klare Erkenntnis zu gewinnen. Haben wir es auch in dieser Vorlesung hauptsächlich mit der äußeren Schale der ATl. Schrift zu thun gehabt, so darf man doch nicht vergessen, daß der Weg zur wahren und vollen Erkenntnis des Göttlichen in der Schrift durch das Menschliche hindurchgeht (Hiob 28). Mit der Erkenntnis

von dem rechten Verhältnis des Menschlichen zu dem Göttlichen in der Schrift ist dann auch eine klare Erkenntnis dessen gegeben, worin die bleibende religiöse Bedeutung des A. T. und seiner einzelnen Schriften besteht. Und solche Erkenntnis — und hoffentlich auch diese Vorlesung — wird sich dann gewiß mit der Zeit mehr und mehr für das theologische Studium und für den praktischen Gebrauch des A. T. fruchtbar erweisen. Ich habe die feste Gewißheit, daß nur einer den Anforderungen der Kritik und streng geschichtlichen Schriftauslegung gewissenhaft nachkommenden ATl. Wissenschaft, die den ewigen Offenbarungsgehalt ins Licht zu stellen bestrebt ist, die Zukunft in der Wissenschaft sowie in der Gemeinde gehört."

Namenverzeichnis.

Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten des Bandes.

Abarbanel 32.
Abdallah 508.
Abn Esra 422.
Abraham de Balneis 414.
„ Ecchellensis 470.
Abulfetach 410.
Abn Said 444.
Abydenus 304.
Adler 421.
Aelfrick 543.
Aharon ben Aſcher 431. 463 f. 471. 545 ff.
Alexander Polyhiſtor 479 ff.
Alkuin 392. 539.
Allioli 471.
Aloys v. Katana 540.
Ambroſius 182. 496.
Anger 514.
Antonius v. Florenz 392.
Apollodor 167.
Aquila 491 ff. 535. 546.
Ariſteas 476 ff.
Ariſtobulos 479 f.
Aſcher haſſaken 431.
Aſſemani 494 f.
Athanaſius 346. 385 f.
„ v. Antioch. 505.
Athias 471.
Auberlen 24. 297 ff.
Auguſti 306. 504.
Auguſtinus 368. 387 ff. 478. 489. 531 ff.

Baber 500.
Bacher 513
Baer 431. 471.
Bahrdt 499.
Bako, Roger 539.
Balmer 126.
Bar hebr. 507. 527.
Baronius 538.
Baſila 472.
Baſilius 16.
Baumgarten, Mich. 150. 160. 342.
Baur, Ferd. Chr. 168. 389.
„ , Guſtav 6. 30. 45.
Beck 523.
Beda 392.
Bellarmin 542 f.
Bellermann 179.
Bernhard v. Clairv. 219.
Bernſtein 251. 270 ff.
Beroſus 302 ff.
Bertheau 24. 30. 223. 231 ff. 314 ff. 338.
Berthold 34. 51. 96. 130. 151. 158. 216. 265 ff. 306 ff. 314. 426. 480. 517.
Bickell 180. 488.
Biel 504.
Blau 409.
Bleek 24. 34 ff. 54. 62 f. 71. 87. 93 ff. 107. 134. 140 ff. 157 ff. 166. 178. 191 ff. 297 ff. 327 ff. 355. 372. 380. 395. 412. 441. 460. 468 ff. 510. 527. 545.
Böhl 282.
Böttcher 125.
Bomberg 469 ff.
Bos 502.
Brandis 411.
Breitinger 502.
Brian Walton 470. 528.
Bruns 473. 521.
Budde 102. 180. 206 ff. 275.
Bugatus 506.
Bunſen 141. 158 ff. 207.
Buxtorf 407. 457 ff. 470 ff.

Calov 265.
Calvin 45. 53. 70. 125. 204. 422.
Cappellus 407. 425 f. 445.
Caraffa 501 f.
Carpzov 268.
Caspari 76. 131 ff.
Caſſianus 538.
Caſſiodor 391. 438.
Caſtellio 219 f. 393.
Caſtellus 470.
Ceriani 506. 528.
Chigi 503.
Chromatius 534.
Chryſoſtomus 16. 368. 538.
Chwolſon 417.
Cicero 17. 412. 478.
Clarke 470.
Clemens Alexdr. 128. 368. 380. 391. 478. 489. 525.
Clericus 70. 110. 251. 270.
Clodius 471.
v. Cölln 128.
Cornill 296.
Corrodi 151.
Cozza 503.
Credner 33. 39. 62. 134. 529.
Cruſius 30.
Cyprian 380.
Cyrillus v. Jeruſalem 385 f.
„ Lukaris 394.
„ , Mönch, 508.

Dahler 319.
Damaſus 533.
Dathe 522.
Deecke 411.
Delitzſch 12 f. 30. 54. 70. 130 ff. 143. 164 f. 190 ff. 205. 211 ff. 234 ff. 261 ff. 280 ff. 297 f. 471. 505.
Dillmann 11. 256. 265. 273. 280. 349. 372.
Diodorus Sic. 167. 267. 411.
Döderlein 143. 151. 474.
Döpke 221.
Dorotheus 145.
Doſitheus 394.
Drechsler 61 ff. 70. 136.
Dreſſel 539.
Düſterdieck 30.
Duhm 35. 121.
Dukes 530.
Dupuy 426.

Ebed Jeſu 526.
Ebers 412.
Ebrard 268.
Eckermann 39.
Egli 488.
Eichhorn 51. 96. 134. 143. 151. 166. 265 ff. 306. 319. 337. 426. 468. 474. 498. 516 f.
Elias Levita 422. 461.
Elieſer, R. 407. 511.
Elſter 288.
Ephraem Syr. 268. 524 ff.
Epiphanius 16. 128 329. 385 f. 436. 478. 492 ff.
Erpenius 530.
van Eß 471. 502.
v. Eſſen 282. 288.
Encherius v. Lyon 538.
Euſebius 15. 76. 179. 302 ff. 346. 368. 380 ff. 411. 478 ff. 492 ff.
Euting 406. 415.

Ewald 30 ff. 42. 51. 61 ff. 70 ff. 102. 110. 127 f. 140 f. 157. 161 ff. 178. 183. 190 ff. 204 ff. 232 ff. 252 ff. 280 f. 306. 315. 327. 337. 349. 355 ff. 372. 429 ff. 530.

Faber Stapul. 392. 533.
Fabricius 128. 386.
Faulmann 406.
Field 493 ff.
Firkowitsch 417. 467.
Fleischer 12.
Flügge 151.
Frankel 484 ff. 525. 537.
Frensdorff 458 ff.
Friedrichsen 168.
Fritzsche 484. 504.
Fürst 12. 341.

Gabriel Sionita 470. 528.
Gebhardt 504.
Geier 204.
Geiger 444. 451 ff. 513 ff. 521.
Gelasius I. 388.
Gerhard, Joh. 265.
Gerlach 209.
Gesenius 12. 61. 70. 79. 142. 158 ff. 193 f. 252. 270. 406 ff. 444 ff. 453. 517 f. 525. 530.
Gförer 512 ff.
Ginsburg 458 ff.
Grabe 502.
Grätz 288. 525.
Graf 104 f. 111. 320.
Gramberg 318 f.
Gregor d. Gr. 391. 538.
„ v. Nazianz 268. 385.
Grimm 168. 502.
Grotius 32. 220. 282.
v. Gumpach 130.

Hävernick 32 ff. 49. 61 ff. 93. 112. 120. 131 ff. 143. 164 f. 187. 268. 297. 312. 318. 334 ff. 346. 355 f. 375 ff. 480. 509. 527.
Hahn 136. 143. 219 ff. 252. 267 f. 280 ff. 471.
Hai Gaon 517 ff.
v. der Hardt 51.
Hareth 506.
Harkavy 467.
Haßler 531.
Heidenheim 370. 444. 472.
Heliodorus 534.
Hendewerck 135.
Hengstenberg 16. 30 ff. 49. 61. 126. 131 ff. 143. 160 ff. 184 ff. 197. 204. 219 ff. 282. 297. 395.
Hentenius 541.
Herbst 380. 480.
Herder 183. 216 ff. 265.
Hermippus 478.
Herodot 78. 80. 138. 165. 342. 410 f.
Herzfeld 342. 349. 360. 370 ff. 406 ff. 451. 481. 511.
Herzog 11. 161.
Hesychius 436. 499.
Hieronymus 32 ff. 70. 76 f. 112. 135. 179. 205 ff. 216 ff. 254. 281. 288 ff. 313. 329. 343. 372. 388 ff. 400. 407 ff. 435 ff. 478 ff. 497. 531 f. 546 ff.
Hilarius 388. 478. 531.
Hilgenfeld 34.
Hillel 464. 514.
Hirzel 260 ff. 273. 280. 529.
Hitzig 19. 31 ff. 47. 61 f. 70 ff. 86 f. 96 ff. 106 ff. 120 ff. 138. 142 f. 151. 157 ff. 167 f. 193 f. 204. 211 ff. 232. 240. 281 ff. 306 ff. 364. 410 ff. 544 ff.
Hody 480 ff.
Hölemann 79. 282.
Hofmann 30. 61. 131. 220. 297.
Hollenberg 488.
Holmes 501 ff.
Holtzmann 389.
Holzhausen 33. 39.
v. d. Hooght 471 ff.
Houbigant 472.
Huepeden 453.
Hug 219.
Hugo v. St. Caro 392. 439. 539.
„ v. St. Viktor 392.
Hupfeld 13. 183. 189 f. 204. 258 f. 406. 414. 421 ff. 434. 558.
Hutter 470.
Hyde 470.

Jablonsky 471.
Jahn 34. 132. 268. 426. 474. 516 f.
Jakob v. Edessa 430. 507. 524 ff.
„ ben Naphthali 431. 463. 471. 546.
Jakob ben Jos. Tawus 530.
Jakobi 210.
James, Thomas 543.
le Jay 470.
Ideler 112.
Jesudad 524.
Innocenz I. 388.
Johannes v. Damask. 392.
„ „ Salisb. 392.
„ Ekelensis 508.
Jonathan 161.
Joseph ben Chama 517.
„ Huzita 429.
Josephus 120. 162. 179. 207. 251. 298. 313. 342. 361 ff. 378 ff. 423. 436. 445 f. 477 ff. 510. 553.
Josephus ben Chajim 439. 461. 469.
Josephus Palmensis 508.
Josua, R. 511.
Irenäus 368. 380. 391. 478. 489 ff. 524 f.
Isidorus Clarius 540 ff.
„ v. Pelusium 391.
„ „ Sevilla 497. 538.
Itala 147. 532 ff.
Juda Chajjug 431.
„ hakkadosch 432. 450.
Julius Afrik. 407.
Junilius 392.
Justi 39. 130. 143.
Justinianus, Bischof 508.
Justinus Martyr 439. 478. 489 ff.

Kajetan 392.
Kamphausen 37.
Karlstadt 393.
Kaulen 543.
Keerl 395.
Keil 33. 39. 49. 111. 126. 131. 143. 161. 187. 209. 218. 298. 312 ff. 334 ff.
Kennicott 273. 442 ff. 473. 544.
Kimchi 240. 458 ff. 468. 505.
Klein 79.
Kleinert 31. 143. 265. 271. 338.
Kliefoth 126. 150. 160. 298. 312.
Klostermann 112. 120 ff.
Knobel 19. 30 ff. 47 ff. 61 ff. 70. 76. 134. 138. 142 f. 158 f. 166. 274. 281. 288 ff.
Köhler 145. 150 ff. 160 ff. 304.
König 31.
Köster 30. 151. 160. 181. 211. 254. 281.
Kopp 406.
Kranichfeld 298. 312.
Kueper 31. 111.

Lachmann 532.
Lagarde 342. 467. 474. 488. 501 ff. 520 ff. 528. 537. 543. 551.
Lamy 394.
Lanfrank 539.
Lange 154. 160.
Langton, Steph. 439.
Layard 76. 414.
Lee 528.
v. Lengerke 194. 312.
Leo Judä 393.
Leusden 39. 471.
Levita, Elias 369.
Levy 406. 414.
Ley 180.
Lonzano 472.
Lowth 183.
Lucianus, Presb. 499.
Lücke 312.
Luther 32. 39. 45. 53. 71. 200. 204. 251. 268. 281 f. 305. 343. 383. 393. 404. 422. 476.
Luzatto 511. 514 ff.
Lykophron 167.

Madden 409.
Magdalius Jakob 539.
Magnus 222. 273.
Mai 500.
Maimonides 345. 414. 464. 530.
Manutius, Aldus 501.
Marck 38.
Martianay 533. 538.
Masius 506.
Maurer 39. 62. 70. 110.
Mede 150.
Megasthenes 302.
Meier 33. 39. 78. 183. 273.
Meïr hallevi 463.
Meisner 474.
Melito v. Sardes 313. 346. 381 f.
Mercerus 38.
Merx 33 ff. 131. 251. 271 ff. 280. 430. 478 ff. 522 ff.
Methodius 508.
Metrophanes Kritop. 394.
Meyer 372.
Michaelis, Chr. B. 328.
„ , Joh. Dav. 96. 220. 251. 268. 393. 426. 471 f. 503.
Michaelis, Joh. H. 338.
Middeldorpff 506.
Miesrob 507.
Miltiades 15.
Moll 205.
Montfaucon 498.
Morinus 445. 470. 498 ff. 516.

Moſes ben Nakdan 432.
Movers 33. 63. 95 ff. 106. 110. 120. 319 ff. 337.
Müller, Joel 457.
„ , Max 474.
Münſter, Seb. 422. 468 ff.

Nägelsbach 70. 104. 111.
Nathan R. 439.
Neſtle 327 ff. 502.
Neumann 110. 150. 160.
Newcome 151.
Nicephorus 128. 392.
Nickes 342.
Niebuhr 167.
Niemeyer 265.
Nikolaus, Kard. 539.
„ v. Lyra 392. 422.
Nöldeke 479 f. 512. 521 ff.
Norberg 506.
Norzi 464. 472.
Notker 392.
Nowack 50. 53.

Öhler 31.
Olshauſen 189. 194. 204. 474.
Opitz 471.
Oppert 509.
Orelli 31. 306.
Origenes 16. 207. 218 f. 329. 372. 380 ff. 407 ff. 435. 450. 478. 491 ff. 533. 546.
v. Ortenberg 160.
Ovid 167.

Palm, van der 288.
Pamphilus 498.
Parſons 503.
Paul v. Tela 505 ff.
Paulus 151. 204. 529.
Pellicanus 422.
Perez de Valentia 422.
Perles 525.
Peſchito 89. 147. 186 ff. 504 ff. 524 ff. 546 ff.
Peter v. Clügny 392.
Petermann 444. 521.
Philaſtrius 491. 531.
Philo 352 ff. 370 ff. 413. 436. 477 ff. 489 ff. 512.
Philoxenus v. Hierap. 527.
Photius 412.
Pietro della Valle 545.
Pikus v. Mirandula 392.
Pinner 432. 467.
Pinsker 432.
Planck 389.
Plinius 412.
Plutarch 478.
Polychronius 526.
Porphyrius 298.
Praduš 125.
Preſſel 146. 151. 160.
Pſeudoepiphanius 145.

Rab 414.
Rabanus Maurus 392.
Rahmer 537.
Raimundus Martini 422.
Rambach 338.
Ranke 532.
Rapoport 525.
Raſchi 468.
Rau 370. 472.
Reichel 297.
Reineccius 470 ff. 502 ff.
Reinke 162 ff.
Renan 417.
Reuß 11. 196. 251.
Richard v. St. Victor 392.
Riehm 29 ff. 42. 49 f. 73. 167. 180 ff. 192. 259. 267. 318. 389. 404. 408 ff. 417. 446. 461.
Rödiger 528.
Rönſch 534.
Rordam 506.
Roſen 409.
Roſenmüller 38. 70. 110. 161. 219. 273. 280.
de Roſſi 471 ff. 544.
Rothe 389.
Rudinger 188.
Rückert 42. 139.
Ruſin 382 ff. 533 ff.
Rupert v. Deutz 392.

Saadia Gaon 431. 529.
Saalſchütz 179.
Sabatier 532.
Sabionetti 440.
Sack 165.
Salvianus 538.
Santes Pagninus 392.
de Saulcy 406. 417.
Schäfer 282.
Schick 408.
Schleusner 504.
Schlottmann 33. 180 f. 216. 252 ff. 280 ff. 406 ff.
Schmidt, M. 478 ff.
„ , Seb. 70. 110. 470.
Scholz 394.
Schrader 33. 50. 133. 304. 409 ff.
Schröder 205.
Schürer 299. 359.
Schultens 274. 280.
Schultz, Fr. Wilh. 304.
„ , H. 484.
Seinecke 34.
Seleucus 346. 385 ff.
Semler 364. 389. 461.
Sepaar 503.
Septuaginta 89. 92 ff. 147. 161. 183 ff. 205 f. 281. 292. 313 ff. 329. 359. 376 ff. 383. 392. 419 ff. 443 ff. 476 ff. 531 ff. 549 ff.
Simon de Magiſtris 503.
„ , Richard 274. 525.
Simſon 50. 53.
Sixtus Sen. 346. 394.
Smend 126. 275 ff.
Socin 408.
Sommer 178. 180.
Sophronius v. Byz. 504. 534 ff.
Stade 75. 154 ff. 432. 474.
Stähelin 30. 151.
Steiner 39.
Stephan v. Citeaux 539.
Stephanus, Rob. 440. 540.
Stickel 266. 277.
Stier 143. 204. 395. 471.
Strack 417. 431 f. 438. 450 ff. 466 ff.
Strauß, F. A. 128.
Strauß, D. 79.
Studer 280.
Stuhlmann 273 f.
Suidas 478. 499.
Symmachus 494 f. 535. 546.

Tacitus 412.
Tailer 523.
Talmud 54. 64. 119. 183. 205 ff. 216 ff. 251. 268. 280. 290. 313 ff. 329. 339 ff. 359 f. 369 ff. 420 ff. 450 ff. 477 ff. 489 ff. 520 ff. 546 ff.
Taylor 304.
Teller 473.
Tertullian 15. 368. 372. 380 ff. 409 ff. 434 ff. 478. 489. 531 ff.
Theile 471.
Thenius 207 ff. 551.
Theodoret 218. 368. 530.
Theodorus v. Mopſ. 188. 219. 291. 534.
Theodotion 488. 493 f. 533 ff.
Thierſch 488.
Thilo 356.
Tholuck 30. 187. 204.
Thomas v. Charkel 527.
Tiſchendorf 500 ff.
Trommius 504.
Tychſen, O. G. 409. 421.

Umbreit 39. 42. 60. 70. 110. 151. 210 f. 221. 270. 280. 288.
Uſſher 484.

Vaihinger 131. 266 ff.
Vatke 34. 151. 270.
Vercellone 543.
Vincentius de Regibus 503.
„ v. Lerinum 538.
Vitringa 70. 161.
Vogel 188.
de Vogüé 406. 417 f.
Voſſius 442. 516.
Vulgata 183 ff. 205 ff. 292. 313 ff. 383. 392. 502 ff. 546 ff.

Wähner 452.
Wahl 504.
Wellhauſen 74. 319. 441 ff. 474. 482 ff. 510 ff. 545 ff.
Welte 281. 394.
de Wette 34. 49 f. 71. 96 ff. 151. 167. 183. 189 ff. 204. 215 ff. 252. 273. 319 ff. 335 ff. 346. 383 f. 406 ff. 468 ff. 497. 504. 527. 532.
Wetzſtein 214 f.
Whiſton 150.
Wichelhaus 110. 488. 529.
Wilkins 523.
Winer 49. 160. 444 514. 521.
Wiſeman 529.
Wolf 472.
Wünſche 39. 53.

Xenophon 138. 304.
Ximenez 392. 469. 501.

Ziegler 532.
Zündel 297 ff.
Zunz 120. 327. 510 ff. 518 ff.
Zwingli 422.

Verzeichnis der besprochenen Bibelstellen.

Gen.
4, 8: 551. 556.
11, 31: 555.
23, 5. 15: 556.
41, 45: 481.
49, 26: 443. 554.

Num.
4, 3. 16: 499.

1. Kön.
5, 12: 226 f. 237.

1. Chron.
16, 8 ff: 195.

2. Chron.
4, 3. 5: 443.
9, 12: 324.
9, 21: 323.

Hiob.
19, 26 f.: 548.

Psalmen.
30: 187. 189.
35, 5 f.: 556 f.
36, 2: 556.
42, 6: 554.
55, 22: 178.
73, 25 f.: 259.
88, 1: 191 f.
89, 1: 192.
90, 15: 525.

Spr.
14, 33: 556.

Pred.
12, 9: 226.

Jes.
1, 27: 550.
3, 1: 555.
6, 1: 510.
7, 8. 17: 555.
8, 9. 20: 550.
9, 2: 547.
„ 5: 68.
„ 7: 550.
„ 14: 555.
10, 32: 547.
11, 4: 510.
13, 22: } 556.
14, 4. 6. 21: }
14, 29: 548.
16, 1: 548.
17, 6: 556.
„ 11: 550.
19, 10: 550.
„ 18: 552 f.
„ 25: 482.
24, 19: 556.
32, 14: 515.
53, 5: 515 f.
„ 12: 519.

Jerem.
26, 18: 71.
33: 109.

Ezech.
25, 7: 547.
36, 38: 515.
38 f.: 117.
40, 48: 553.

Hos.
10, 14: 49.
11, 9: } 515.
14, 8: }

Obadja.
20: 133. 516.

Mich.
4, 10: 73.
5, 1: 72.

Hab.
2, 4: 129.
3, 17: 515.

Hag.
2, 4: 145.

Sach.
11, 6: 153.
„ 8: 157.
12, 10: 155. 158.
„ 11: 159.

Sir.
49, 8 ff.: 357 f.

2. Makk.
2, 13 ff.: 354 ff.

Druck von Fr. Richter in Leipzig.